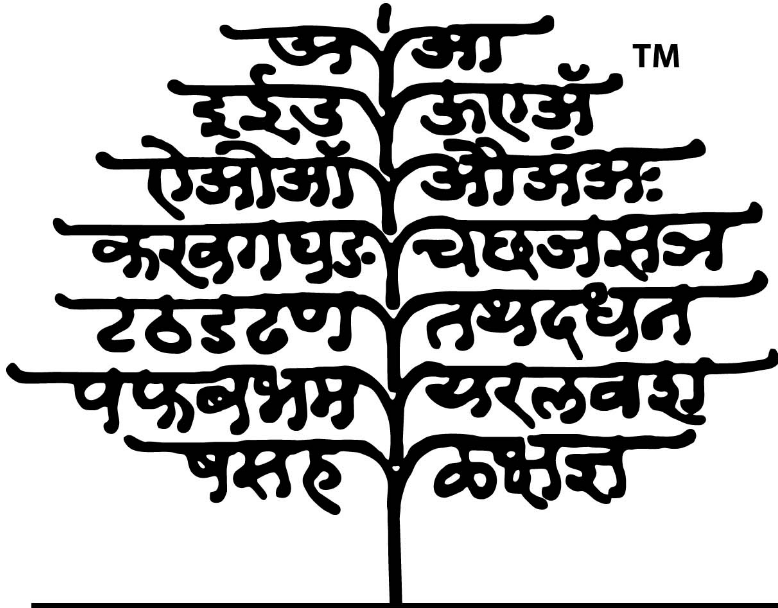


मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

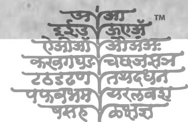
वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष १४ वें] जानेवारी १९६१ [अंक ४

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.






मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचें मासिक

नवभारत

वर्ष चौदावें
अंक चवथा

जानेवारी
१९६१

संपादक-मंडळ

आचार्य स. ज. भागवत-श्री. हरि कृष्ण मोहनी-प्रा. वि. म. बेडेकर

प्रा. गोवर्धन पारीख का. संपादक

वार्षिक रु. ९ **सहामाही रु. ५** **अंकास रु. १**

हें मासिक श्री. म. शं. साठे यांनीं दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथें छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनीं प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेंकरितां तेथेंच प्रसिद्ध केलें.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक, 'गणेश भुवन' २७६, तेलंग रोड, माटुंगा–मुंबई १९

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक, C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (ङ. सातारा)

सार-संकलन

वाऱ्यावर स्वार

युद्ध असो कीं शांतता असो, माणूस आत्तांपर्यंत नेहमींच वाऱ्यानें वाहून गेला आहे. कांहीं वेळां तें त्याच्या फायद्याचें ठरलें आहे, तर कांहीं वेळां त्याचमुळें त्याचा सर्वनाश ओढवलेला आहे. परंतु हें सर्व बदलणार अशीं चिन्हें दिसूं लागलीं आहेत. फूटबॉलचा सामना असल्यानें पाऊस लांबणीवर टाकला असल्याच्या बातम्या आतां हवामान-सदरांत वाचाव्या लागल्या तर कोणालाच आश्चर्य वाटूं नये. माणूस आतां वाऱ्यावर स्वार होत आहे. यासंबंधीं एक अतिशय उद्बोधक लेख The Pakistan Review च्या ऑक्टोबर १९६० च्या अंकांत श्री. अलीनासीर झैदी यांनीं लिहिला आहे.

"आंतरराष्ट्रीय राजकारणांत व युद्धांच्या योजना आंखण्यांत यापुढें हवामानाचा हिशेब एक अविभाज्य घटक म्हणून करण्यांत येईल" असें त्यांचें म्हणणें आहे.

"इ. स. १५८८ च्या जुलै महिन्यांत स्पेनचें सर्व आरमार जर इंग्लिश खाडींत बुडून मेलें नसतें तर आज उत्तर आणि दक्षिण दोन्ही अमेरिकांत स्पॅनिश भाषा बोलली गेली असती. नेपोलियनच्या रशियावरील प्रख्यात मोहिमेंत जर बर्फाचा प्रचंड विरोध तो टाळूं शकला असता तर युरोपचा नकाशा आज वेगळाच दिसता असता. दुसऱ्या महायुद्धांत ६ जून १९४४ रोजीं जर्मनींत घुसणाऱ्या जनरल आयसेनहॉअरच्या सैन्याची दाणादाण उडविण्याकरितां जर नाझी वाऱ्याला हुकूम सोडूं शकत असते तर इतिहासकारांनीं दुसऱ्या महायुद्धाबद्दल काय लिहिलें असतें ? सर्वत्रच हवामानानें असलें जबरदस्त 'जर' पेरून ठेवले आहेत. कोणत्याहि लष्करी मोहिमेंत हवामान हें एक प्रचंड मित्र तरी असतें किंवा गर्भित शत्रू तरी असतें, असा दाखला आहे.

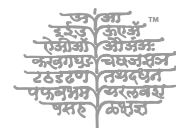
'बेताल हवामानानें हजारो बळी घेतल्याचीं उदाहरणें इतिहासांत थोडींथोडकीं नाहींत. १८७६ सालीं बंगालच्या उपसागरांत एक लाखापेक्षांहि जास्त जीवांना जलसमाधि मिळाली होती. आणि १७७६ सालीं त्याच ठिकाणीं लाटांच्या तांडवांत वीस हजार बोटी तळाशीं जाऊन तीन लाख माणसें समुद्रांत गडप झालीं होतीं.

परंतु याबाबत आपण काय करूं शकतों ? वादळें थांबवितां येतील असा दिवस उजाडेल काय ? ह्या प्रश्नाचें उत्तर 'होय' असें आहे. लहानशा प्रमाणावर का होईना माणूस बऱ्या किंवा वाईटाकरितां हवामानांत ढवळाढवळ करूं शकतो.

'अत्याधुनिक यंत्रांचा वापर करून शास्त्रज्ञ आपले प्रश्न सोडविण्यांत गर्क आहेत. वादळें कशीं होतात, कां होतात, त्यांची घडण काय असते इत्यादि प्रश्न ते राडारच्या साहाय्यानें उकलत आहेत. सौर क्रिया-कल्पांची नोंद ठेवण्याकरितां ते कोरोनाग्राफ्स काढीत आहेत. वातावरणाच्या उच्चतम स्तरांवर रॉकेटस् पाठवून माहिती गोळा करून आत्तांपर्यंत न सुटलेलीं गणितें इलेक्ट्रॉनिक उपकरणांच्या साहाय्यानें सोडवीत आहेत.

'दीर्घकाळ आणि अतिशय तपशीलांत जाऊन सौर उत्सर्जनांतील फेरफारापासून तों समुद्रांचें तपमान व त्यांच्या चक्राकार गतीपर्यंत हवामानावर प्रभाव पाडूं शकत असलेल्या सर्व घटनांचा अभ्यास शास्त्र करीत आहे.

'तपशीलांत जरी गुंतागुंत असली तरी वातावरणांतील प्राथमिक व मूलभूत हालचाली सोप्या




आहेत. त्यांची कारणपरंपरा सोपी आहे. दोन्ही ध्रुवाजवळील प्रदेशांपेक्षां विषुववृत्ता–नजिकच्या प्रदेशास सौरशक्ति तुलनेनें अधिक मिळते. अर्थात् अधिक तपमान असलेल्या प्रदेशांतून उष्णता कमी तपमान असलेल्या प्रदेशांकडे नेण्याचें काम वातावरण बजावतें. ह्यामुळें निर्माण झालेल्या प्रवाहांची दिशा पृथ्वीच्या गोलाकार गतीमुळें बदलत जाते. मग नेहमीं समतोलता प्रस्थापित करण्याकरितां वातावरणांत ज्या स्वनियंत्रित घटना घडतात, त्यामुळें एका विशिष्ट प्रदेशांतील वातावरणांत कांहीं फेरफार घडून येतात. हे फेरफार म्हणजेच त्या प्रदेशाचें हवामान.

'नैसर्गिक वातावरणांत माणसानें केलेली ढवळाढवळ व हवामान आपल्या गरजांप्रमाणें अनुकूल करून घेण्याकरितां त्यानें केलेले प्रयत्न, यामुळें एक नवीन शास्त्र जन्मास आलें आहे. त्याचें नांव 'मायक्रोक्लायमॅटॉलॉजी' वातावरणाच्या निम्न स्तरांवरील थोडक्या क्षेत्रफळाच्या प्रदेशाचे हवामानविशेष अभ्यासण्यास ह्या शास्त्राचा उपयोग होतो. त्या प्रदेशाची भूमिरचना (topography) तेथील पाण्याचे सांठे आणि आपोआप वाढलेल्या वा मुद्दाम मशागत करून लावलेल्या वनस्पती यांमुळें हे हवामानविशेष ठरत असतात. यांतील प्रत्येक घटकावर नजिकच्या प्रदेशाचें तपमान, आर्द्रता व वायुमान अवलंबून असतें.

'पृथ्वीवरची हवा आठ मैल खोलीच्या वातावरणाच्या खालच्या थरांत सामावलेली आहे व भौगोलिक व वैश्विक शक्तींच्या परस्पर-संतुलनानें तें तेवढयांतच सामावलेलें राहतें. सूर्य आपल्या जीवनदायी शक्ति पृथ्वीच्या पृष्ठभागावर फेंकतो. त्यापैकीं कांहीं जमिनीपर्यंत येते, कांहीं परत हवेंत फेंकली जाते आणि कांहीं समुद्र आणि सरोवरांना आटवण्याचें काम करते.

'आपल्या डोक्यावरील वातावरण हें एकाद्या अवाढव्य वनस्पती-संगोपन केंद्रावरील कांचेच्या छपराप्रमाणें असतें. दिवसभरांत मिळालेली उष्णता तें बंदिस्त ठेवतें आणि रात्रींहि ही उष्णता पोकळींत विखरूं देत नाहीं. हें उष्णतेचें संतुलन आणि पृथ्वीची गति यामुळें समुद्रांत प्रचंड प्रवाह सुरूं होतात, वातावरणांत हवेच्या खळाळणाऱ्या नद्या वाहूं लागतात आणि आजच्या दिवसाची हवामान-कुंडली मांडली जाते. त्यावरून उद्यांच्या फेरफारांचा कयास बांधतां येतो.

'आतां ह्या मूलभूत ज्ञानावर विसंबून माणूस अवाढव्य प्रयोग करीत आहे. उदाहरण द्यायचें झालें तर सूर्यापासून सुटलेली शक्ति आपल्या कारणीं लावण्याचे प्रयत्न शास्त्रज्ञ करीत आहेत. वर्षाचे तीनशेपासष्ट दिवस गोठलेले प्रदेश निसर्गाच्या हातून बळकावण्याकरितां त्या सर्व प्रदेशावर ऊन्ह शोषून घेईल अशी काळी काजळी पसरून ठेवावयाची, अशी एक योजना आहे. यामुळें या बर्फाच्छादित प्रदेशांत लागवड करतां येईल अशी त्यांना उमेद आहे. येत्या कांहीं दशकांतच आर्क्टिक प्रदेशांत राहून समशीतोष्ण प्रदेशांच्या हवामानाचें नियमन करतां येईल. अलास्का विद्यापीठाच्या शेतकी विभागानें बर्फ वितळवून लौकर लागवड करतां यावी या दृष्टीनें साधी दिव्याची काजळी यशस्वीरीत्या वापरली आहे. या प्रयोगांकरितां शास्त्रज्ञांनीं विशिष्ट भूमिप्रदेशावर सूर्याचे किरण टाकण्याकरितां 'रिफ्लेक्टर्स' वापरले होते.

'ढगांचें बीजीकरण (seeding) करून हिमवर्षाव व विजा थांबविण्याची शक्यताहि शास्त्रज्ञ अजमावून पहात आहेत. पावसाच्या थेंबाच्या टक्करीमुळेंच साधारणपणें वीज चमकते. पावसाचे थेंब लहान असतांनाच ढगांचें बीजीकरण करून त्या लहान थेंबांना पाऊसरूपानें पडावयास लावलें कीं





विजा निर्माण होणार नाहींत अशी एकंदर प्रणाली आहे.

'पावसाचे खूप थेंब एकदम थिजल्यामुळें हिमवर्षाव होतो व पिकाचें अतोनात नुकसान होतें. बीजीकरणामुळें थेंबांच्या ह्या सांघिक गोठण्याला आळा घातला जाईल. बीजीकरणाच्या तीन पद्धति आहेत: छायाचित्रणाच्या पट्टीवर वापरल्या जाणाऱ्या द्रव्यासारखेंच सिल्व्हर आयोडाईडचे सूक्ष्म कण ढगांवर सोडले जातात. ते ढगांत शिरतात व त्यांच्या-भोंवतीं वाफ जमा होऊन थेंब तयार होतात. ढगांत धूलिकण शिरल्यानें जो परिणाम होतो, तोच ह्याहि-मुळें होतो.

'सिल्व्हर आयोडाईड भट्टींत तापवून अदृश्य धुराच्या रूपांत वर सोडण्यांत येतें. विशेषत: डोंग-राळ भागांत ही पद्धत अधिक उपयुक्त ठरलेली आहे. कारण डोंगराच्या अडथळयामुळें वर जाणारे हवेचे प्रवाह हा धूर सहज वर घेऊन जातात. परंतु वाऱ्यानें सर्वच धूर भलतीकडेच वाहून नेला जाण्याची भीति मात्र ह्या पद्धतींत असते. शिवाय सिल्व्हर आयोडाईड हें रासायनिक द्रव्य सूर्यप्रकाशांत विघटित होतें. दुसऱ्या दोन पद्धतींत कोरडा बर्फ व साधें पाणी वापरलें जातें. बर्फ थंड प्रदेशांत उपयोगी पडतो, व पाणी उष्ण प्रदेशांत. विमानानें बर्फ व पाणी ढगांच्या उंचीच्याहि वर वाहून न्यावें लागतें.

'हवामानाला' लगाम घालण्याची ही कला जरी अजून पूर्णपणें वाढली नसली तरी अमेरिकेच्या व्यावसायिक क्षेत्रांत हिनें बराच मोठा भाग व्यापला आहे आणि एकूण लक्षणें अशीं आहेत कीं ह्यामुळें दूरगामी कृषिविषयक, अर्थशास्त्रीय, राजकीय व सामाजिक परिणाम आंतरराष्ट्रीय प्रमाणावर दिसूं लागतील. ईशान्य व पश्चिम अमेरिकेंत तर हा धंदा मोठया किफायतशीरपणें चालला आहे. तेथें ढगांचें बीजीकरण करणाऱ्या पेढया एकरीं दोन ते वीस सेंटस् नियमितपणें वीस कोटी एकर जमीन भिजवीत आहेत.

'हिवाळयांत ह्या पेढया ऑर्डरीबरहुकूम हिम-वादळें घडवून आणीत आहेत. 'स्किइंग'करितां नव्या उतरणी तयार करीत आहेत. वीज-उत्पादन केंद्राकरितां दऱ्या बर्फानें भरून काढीत आहेत.

'वातावरण नियंत्रणाच्या ह्या व्यावहारिक उप-युक्ततेमुळें शास्त्रज्ञ व शास्ते ह्यांच्यावर मुख्यतः परि-णाम झाला आहे. आपल्या ह्या शोधाचे जागतिक परिणाम काय होऊं शकतील हें जाणून घेण्याची शास्त्रज्ञांना उत्कंठा लागून राहिली आहे. शास्त्यांनींहि ह्या सर्व व्यापाराचें नियंत्रण करण्याकरितां कांहीं उपाय योजिले आहेत. कारण एरवीं शेजारच्या प्रदेशांत कायमचा दुष्काळ पाडला जाण्याचीहि भीति आहे. शिवाय उलटा परिणाम घडवून आणण्या-करितां वेगळीं रसायनेंहि वापरलीं जाऊं शकतील.

'हें सर्व ध्यानांत घेऊन अमेरिकेंतील चौदा संस्थानांनीं ह्याबाबत कायदे पास केले आहेत. चार संस्थानांनीं तर आपल्या हद्दींतील आकाशांतील ढगांचें पाणी आपल्या मालकीचें आहे असें कायदे-शीररीत्या जाहीर केलें आहे. पाऊस चोरण्याचे प्रकार होऊं नयेत एवढ्याकरितां हा सगळा खटाटोप. ह्या कायद्यान्वयें पाऊस पाडण्याकरितां सरकारची परवानगी घ्यावी लागते. एका संस्थानांतील लोकांनीं दुसऱ्या संस्थानांतील ढगांचें बीजीकरण करून मग वाऱ्याची वाट पहात बसायचें, ह्या प्रकाराला ह्यानें आळा घातला आहे.

'ह्या सर्व गोष्टी म्हणजे भविष्यकालीन घट-नांचा आराखडा आहे असें शास्त्रज्ञ मानतात. वातावरण नियंत्रणाच्या पद्धति अधिक प्रगत झाल्या-वर दोन-तीन दशकांत एक नवें युग आरंभ होईल असें दिसतें. पुढें होणारीं वातावरण-युद्धें हीं आण-विक युद्धांपेक्षांहि भयंकर असतील. जगभर वाता-वरण नियंत्रित करतां येऊं लागल्यावर आपोआप




प्रत्येक देशाला आपल्या राजकारणाच्या पद्धति बदलाव्या लागतील.

हायड्रोजन बॉंबचा उपयोग वादळें शमविण्याकरितां करतां येऊं शकेल कीं काय याबद्दल बरेच तर्ककुतर्क चालू आहेत. पाऊस पाडणाऱ्यांची मात्र एक वेगळीच सूचना आहे. त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणें ढगांत जर वाजवीपेक्षां जास्त सिल्व्हर आयोडाईड वा बर्फ मिसळला तर बर्फाचे स्फटिक तयार होऊन वादळ शमू शकेल. तसेंच वाजवीपेक्षां जास्त बीजीकरणामुळें पाऊस थांबवितांहि येईल, असें बोललें जातें. वाऱ्याची दिशा बदलण्याकरितां डोंगरांचीं माथीं छाटून टाकण्यासाठीं हायड्रोजन बॉंबचा उपयोग होऊं शकेल. त्याकरितां उत्सर्जनविरहित, निरुपद्रवी बॉंब तयार करण्याचे प्रयत्न शास्त्रज्ञ करीत आहेत. ह्याचा आणखी एक उपयोग म्हणजे धुकें नष्ट करणें.

'वातावरण नियंत्रणाच्या शांततामय उपयुक्ततेप्रमाणेंच त्याचे प्रचंड हिंसात्मक उपयोग होणें शक्य आहे. त्यामुळें येथें मुख्य प्रश्न आहे तो 'वातावरणावर नियंत्रण घालणें शक्य आहे कीं नाहीं' हा नव्हे, तर कोणतें राष्ट्र तें प्रथम करील ? हा आहे.

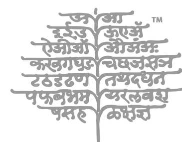
द गोल, फ्रेंच सैन्य व बुद्धिवादी

खालील उतारा 'The Eastern Economist च्या ४ नोव्हेंबर १९६० च्या अंकांत आलेल्या लेखांतील आहे :

'एकाद्या विशिष्ट क्षणीं एकाद्या देशांतील राजकीय परिस्थितीचें आकलन घ्यावयाचें असेल तर त्या देशांतील राजकीय जीवनाचा एकंदर सूर व पट्टी माहित असावी लागते. ऐतिहासिक काळापासून तेथील राजकीय कार्यप्रणालीची पुसट का होईना कल्पना असेल तर मग वृत्तपत्रांतील असंबद्ध घटनांवरील टिपणांचा उपयोग होण्यासारखा असतो. मात्र अशी कल्पनाच मुळांत नसेल तर वृत्तपत्रीय टिपणें संपूर्णतः निरुपयोगीच ठरतात. कलकत्त्यांत बॉंब पडणें व कोपेनहेगनमध्यें बॉंब पडणें ह्या दोन घटनांत फरक आहे. त्याचप्रमाणें ब्रिटिश सेनाधिकाऱ्यांनीं काढलेलें पत्रक व व्हेनिझुएलन सेनाधिकाऱ्यांनीं काढलेलें पत्रक या दोन घटनांचें महत्त्व व अर्थ सारखाच नाहीं. अलीकडील पॅरीसच्या बातम्यांबाबतहि असेंच आहे. पॅरीसची राजकीय पार्श्वभूमि स्वतः रेखाटण्याऐवजीं मी अगोदरच रंगवलेला पडदा उसना घेतों. उसना घेतों जर्मनाकडून, – जे आज हजार वर्षें फ्रेंचांचे शेजारी आहेत. नोव्हेंबर महिन्यांत जर्मन सैन्यानें चौथ्यांदा ऱ्हाईन नदी ओलांडली. पण ह्या वेळेला त्यांच्याजवळ निमंत्रणपत्रिका होती. स्पेनमध्यें जर्मनीनें युद्धतळ वसवावेत या कल्पनेला इतर दोस्त राष्ट्रांनीं विरोध केला असतांना फ्रेंच सरकारनें तळ व सामग्री-केंद्रें ताब्यांत घेण्याकरितां जर्मन सैन्याला आमंत्रण दिलें. परंतु आमंत्रण असो वा नसो, परिस्थिति नाजुक आहे. जर्मन लोक अतिशय हुषारीनें युद्धाच्या करड्या गणवेशाऐवजी खाकी कपडे अंगावर चढवताहेत, परंतु त्यांच्या सेनाधिकाऱ्यांनीं मात्र बरोबर ताडलें कीं फ्रेंच प्रदेशांत पाऊल टाकण्याआधीं ह्यांना फ्रेंच माणूस व त्याच्या राजकीय रूढींबाबत एक प्रवचन द्यावयास हवें. ह्या भाषणांची लेखी प्रत माझ्याजवळ आहे. त्यांतील पुढील उतारा असा :

"फ्रेंच माणूस हा व्यक्तिनिष्ठ आहे. राजकीय चर्चेत त्याला जर्मन माणसापेक्षां अधिक रस वाटतो. त्याच्या लेखी संस्कृतीला नेहमींच अग्रस्थान असतें. फ्रेंच माणसें कडवीं राष्ट्रीय बाण्याचीं असतात. त्यांना उत्साहाचें वारें ताबडतोब भरूं शकतें. भव्यता, ऐश्वर्य, महान् राष्ट्र असल्या कल्पनांनीं ते भारावून जातात. परंतु तरी सामान्यतः कोणत्याहि जर्मन माणसापेक्षां फ्रेंच माणूस अधिक बुद्धिनिष्ठ आहे, भावनाप्रधान नाहीं. जुळतें घेण्याची क्षमता आपल्यापेक्षां त्यांच्यांत जास्ती

अनुक्रमणिका





आहे कारण त्याला परंपरेबद्दल प्रेम आहे तसेंच प्रगतीबद्दलहि आहे. एकाद्या चळवळींत भाग घेणें ह्या एकाद्या संस्थेचें सभासद होणें, ही शक्यता त्याच्यांत जर्मन माणसापेक्षां कमी आहे." नंतर नेहमीचाच कडक फ्रेंच दारूचा उल्लेख आहे. धोकेबाज गाडी हांकण्याच्या जर्मन गुणाचा उल्लेख आहे. बायका आणि कम्युनिस्ट यांच्याशीं कसें वागावें याबद्दल शिकवण आहे. नंतर युद्धाचें मानसशास्त्र जाणणारा हा गृहस्थ एक सूचना आवर्जून देतो. तो म्हणतो, 'युद्धावर मात्र फ्रेंच माणसाशीं एक शब्दहि बोलूं नका. तुम्ही बोलत असलेल्या दहापैकीं एक फ्रेंच माणूस अल्जेरियांत गेला असल्याची शक्यता आहे. अर्थातच युद्धाबद्दल तुमच्यापेक्षां जास्ती माहिती आहे, हें लक्षांत ठेवा.

'मी ह्याला आणखी एक पुरवणी जोडेन. एका जर्मन माणसाचेंच मत. मार्क्सच्या '18th Brumaire of Louis Bonaparte' ह्या पुस्तकाला फ्रडरिक एंगल्सनें लिहिलेली प्रस्तावना. 'जगांतील इतर कोठल्याहि भागापेक्षां फ्रान्समध्यें दोन ऐतिहासिक शक्तींमधील झगडे नेहमीं निर्णायक स्वरूपांत लढले गेले आहेत. व परिणामतः बदलतीं राजकीय रूपें आणि निर्णय अतिशय स्पष्टरीत्या रेखाटले गेले आहेत.' पुढें फ्रेंच सरंजामवादाची 'classic purity', फ्रेंच राजेशाही फ्रेंच राज्यक्रांति व फ्रेंच वर्ग-विग्रहाचीं उदाहरणें देऊन शेवटीं त्यानें निकाल देऊन टाकला आहे. ह्याचमुळें मार्क्सनें फ्रान्सच्या इतिहासाचा अभ्यास केला.

'ह्या हिवाळ्यांत घडलेल्या पॅरीसमधील घटनाहि जर्मनांच्या ह्या निदानाला पूरक ठरण्याकरितां घडविल्यासारख्या वाटतात. राजकीय वादंगाला इतका ऊत पूर्वी कधींच आला नसेल (आणि नेमकें ह्याच वेळीं लोकशाही स्वातंत्र्य नष्ट होत चालल्याची ओरड होत आहे. हेंहि फ्रेंच स्वभावविशेषाला साजेसेंच आहे !) आणि एकमेकांशीं खटकणारा प्रत्येक दृष्टिकोन अगदीं टोकापर्यंत ताणला जात आहे. लोकांनीं तात्पुरत्या संघटना बांधल्या आहेत, समित्या बनविल्या आहेत, जाहिरनामे काढले आहेत, निदर्शनें केलीं आहेत. ह्या सर्वांत संस्कृतीचे प्रतिनिधी समजल्या जाणाऱ्या बुद्धिवाद्यांना नेतृत्वाचें स्थान आहे; आणि लोकांच्या ह्या भावनावेगाला वळण लावण्याबाबत राजकीय पक्षांनी परंपरागत अक्षमता दाखविली आहे. वैभव आणि ऐश्वर्याच्या ओढीनें द गोलच्या स्वतंत्र आणविक शक्तिकेंद्रें उभारण्याच्या योजनेचें रूप घेतलें आहे. पुढच्या महिन्यांतच कृत्रिम उपग्रहविषयक विधेयक अतिशय संशयग्रस्त व दुफळी पडलेल्या लोकसभेंतून मारून न्यावयाचें आहे. वसाहतविषयक धोरणापासून तों लष्करी योजनेपर्यंत, आर्थिक रचनेपासून शिक्षणापर्यंत, सर्व क्षेत्रांत परंपरा आणि प्रगति यामधील लढा तीव्रतेच्या पराकोटीला पोंचलेला आहे. समोर ठेवलेल्या आदर्शांचें स्वरूपहि इतकें मूर्त कधींच नसेल. बुद्धिवादी कोठेंच कमी वास्तववादी व उदात्त भासलेले नाहींत. लष्करी अधिकारी व वसाहतवादीहि इतके कठोर व कडवे कधींच झाले नसतील. गेली दोन वर्षें दर आठवड्याला सध्यांची कारकीर्द कोलमडून त्याजागीं स्पॅनिश अंदाधुंदी वा जर्मन हुकुमशाही येण्याचें भाकित वर्तविलें जात आहे. परंतु प्रत्येक धोक्याच्या वळणालाच साधी अक्कल आणि संशयीपणा यांनीं सुकाणू सांवरलेलें आहे. मूठभर लोकांकरितां दहशतवाद आणि प्रतिदहशतवादाचें क्षेत्र मोकळें राहिलेलें आहे.

आतां आपल्या जर्मन तज्ञांचें निदान अचूक असलें तर मग फ्रेंच राजकारणांत वावगें कांहीं चाललेलें नाहीं. तें नेहमीच्या स्वाभाविक अवस्थेंतच आहे. कारण आणीबाणीची परिस्थिति हीच त्याची सहज अवस्था आहे. परंतु तरी एकंदर स्थिति गोंधळविणारी आहे. क्लेमेन्सोनंतर इतकें स्थिर

आसन असलेलें सरकार अस्तित्वांत आलेंच नव्हतें, ही गोष्ट सत्यच आहे. आणि तरी कट, गुप्त मसलती, लष्करी उठाव वगैरेंच्या अफवांनीं पॅरीसची हवा भरलेली आहे. (यांतील दहापैकीं नऊ अफवा खोट्या म्हणून टाकून देतां येतील, कारण क्रांति तोंडाशीं आल्याच्या गोष्टी फ्रेंच राजकारणांत सारख्या चालतात. लोकसभेंतून विधेयकें संमत करून घेण्याकरितां हें हत्यार सर्रास वापरलें जातें. परंतु नऊ अफवा गेल्या तरी एक राहतेच.) आणविक अस्त्रांनीं सज्ज होत असलेल्या, पश्चिम युरोपचें नेतृत्व सांगूं पाहणाऱ्या व यशस्वीरीत्या आर्थिक स्वातंत्र्य मिळविणाऱ्या नवजात राष्ट्राचा स्थिर नेता म्हणून द गोल एकीकडे आणि दुसरीकडे पॅरीसमधील प्रत्येक राष्ट्राच्या दूतावासांनीं द गोलच्या आसनाच्या मेगांचे व नंतरच्या क्षणीं काय होईल सांगतां येणार नाहीं व जादूची कांडी फिरली तरच द गोल आसनस्थ राहील असे पाठवलेले रिपोर्टस् — अशी एकंदर परिस्थिति आहे. कदाचित् चौदाव्या लुईच्या ७२ वर्षांच्या कारकिर्दीतहि या लोकांनीं सारखें हेंच केलें असेल.

पॅरीसमधील ह्या गोंधळांत एक गोष्ट मात्र स्वाभाविक नाहीं. ती म्हणजे अल्जेरियन युद्धावरची दुफळी. वसाहतवादाचा शेवट कसा करावयाचा हा विसाव्या शतकांतील सर्वात मोठा प्रश्न आहे. ह्या प्रश्नानें आपलें खरें स्वरूप स्पष्टपणें फ्रान्समध्यें प्रकट करावें ही गोष्ट जर्मन टिपणाप्रमाणें फ्रेंच वळणाचीच आहे. आणि ज्या सरकारनें १९६० सालांत रक्त न सांडतां १४ आफ्रिकन राष्ट्रांना स्वातंत्र्य देऊन टाकलें, त्याच सरकारनें १५ व्या शतकांत लुब्धावलेल्या आपल्या सवलती शस्त्रबळावर दडपशाहीनें टिकविण्याचा प्रयत्न करावा ही घटनाहि फ्रेंच विसंगतीला साजेशीच आहे. परंतु एका महान् मुत्सद्यानें ही समस्या दूरदर्शी धोरणानें—म्हणजेच एक तत्त्व प्रतिपादून नंतर त्याला निष्ठेनें प्रामाणिक राहून सोडविण्याचा प्रयत्न करावा, ही गोष्ट मात्र फ्रेंचांच्या संदर्भात अननुभूत व अस्वाभाविक आहे. कारण दूरदर्शी मुत्सद्देगिरीची, धीरोदात्ततेची आणि फ्रान्सची विशेष ओळख नाहीं. मिकॉबेरिझम हाच फ्रान्सचा स्वाभाविक राजकीय धर्म आहे.

द गोलचें अल्जेरियाविषयक धोरण संपूर्णतः वेगळ्या प्रकारचेंच आहे. अल्जेरियन लोकांना स्वातंत्र्य देण्यास तो तयार आहे. परंतु तत्पूर्वी त्यांनीं -- म्हणजे शस्त्राच्या बळावर त्यांचें प्रतिनिधित्व सांगणाऱ्या लोकांनीं — अल्जेरियांतील भिन्नजातीय पण समान राष्ट्रीयत्व असलेल्या थोडक्या लोकांच्या भवितव्याबद्दल कांहीं निश्चित आश्वासनें दिलीं पाहिजेत. ह्या आश्वासनांचें प्रतीक म्हणजे सार्वमत, पण तरी सार्वमत हें अतिशय जुजबी असेल. कारण सार्वमतानें कांहींच ठरविलें जावयाचें नाहीं. महत्त्वाचे सर्व प्रश्न आधींच सोडविले जाणार आहेत. सार्वमत फक्त ह्या उत्तरावर मोहर लावण्याकरितां. त्यामुळें सार्वमताच्या प्रामाणिकपणाबद्दल व संयोजनाबद्दल नुसती धुसपूस करणें हें सुसंगत नाहीं. एकदां सार्वमत घेण्याचें दोन्ही पक्षांनीं मान्य केल्यावर मग सार्वमताचा निर्णय अगोदरच लागल्यासारखा आहे. कराराचीं कलमें काय असावींत ही खरी मेख आहे. आणि त्याचमुळें FLN आणि फ्रेंच सरकार यांमध्यें तडजोड होत नाहीं. युद्ध संपविण्याचा एक उपाय म्हणजे फ्रान्सच्या मागण्या मान्य करणें, दुसरा म्हणजे FLN ला स्वतंत्र अल्जेरियांत लोकांच्या राज्याचा पाया घालूं देणें. अशी मागणी एकदां पुढें केल्यावर मग ती मान्य होण्याची वाट पहात बसणें हा द गोलचा डाव. कारण जो कांहीं करार आहे तो पॅरीसच्या हातून गेल्याशिवाय अंमलांत येणार नाहीं आपण स्वातंत्र्य देऊं करण्याचें कबूल केलें आहे व लादलेल्या अटीहि अवास्तव नाहींत याबद्दल खात्री असली कीं मग प्रबळ राष्ट्र संथपणें बराच काळ वाट पहात बसूं शकतें. दरम्यानच्या काळांत युद्धा-

वर होत असलेल्या खर्चाकडें व आत्तांपर्यंत कधींच निवडणुकीला तोंड न दिलेल्या युनोंतील लोकशाही-वाद्यांच्या टीकेकडे दुर्लक्ष करणें सोपें आहे.

एकदां तत्त्व सांगितल्यावर मग धीमेपणा आणि अध्यवसाय हे ह्या धोरणाचे दोन महत्त्वाचे घटक आहेत. आणि फ्रान्सचे नागरीक जर चाळीस लक्ष द गोल असते तर ह्या धोरणाची अंमलबजावणी करणें फारसें कठीण नव्हतें. सध्यां ह्या धोरणामुळें राष्ट्रावर असह्य ताण येत आहे. युद्ध हरण्याचें एकदां कबूल केल्यावर मग युद्ध करीत बसण्यांत काय अर्थ आहे हें सैनिक समजूंच शकत नाहींत. आणि आधींच मागण्या मान्य केल्यावर नंतर बंडखोर राष्ट्रवाद्यांविरुद्ध लहानसहान चढाया करीत बसणें निव्वळ निरर्थक आहे असें त्यांना वाटतें. बुद्धि-वाद्यांची हीच स्थिति आहे. सैनिकांइतकाच त्यांचाहि राजकीय मूर्खपणा प्रख्यात आहे. मुख्य सवलत एकदां देऊन टाकल्यानंतर लढाई चालू ठेवावयाची कशाकरितां, हें ते समजू शकत नाहींत. अल्जेरियनांचा स्वतंत्र देश असूं शकतो हें मान्य केल्यावर फ्रान्सनें ताबडतोब युद्ध थांबवावें; तें जर तसेंच चालू राहिलें तर त्याचा अर्थ असा होईल कीं शांतता प्रस्थापित करण्यांत कांहीं हुकुमशाही वृत्तीचे लष्करी अधिकारी अडथळे आणत आहेत.

उतावळेपणा आणि अक्षम मुत्सद्देगिरी ह्यांतून हा पेंच निर्माण झाला असला तरी हा पेंच मात्र खराखुरा आहे. द गोलचें हें धोरण सैनिक व बुद्धि-वादी दोघांच्याहि आकलनाच्या आवाक्याबाहेरचें आहे. सरळसरळ युद्ध घोषित करणारी किंवा तात्काळ माघार घेणारी शासनसंस्था त्यांना अधिक पसंत आहे. एकाद्या गुंतागुंतीच्या प्रश्नाचें गुंतागुंत असलेलें उत्तर तयार करून ठेवावयाचें व तें मान्य होईतोंपर्यंत वाट पहात स्वस्थपणें बसावयाचें हें फ्रेंचांच्या रक्तांतच नाहीं. हें खास झार आणि कम्युनिस्ट मुत्सद्देगिरीचें वैशिष्ट्य आहे. द गोल आपलें हें धोरण यशस्वीरीत्या सफळ करूं शकला तर तें फ्रेंच धर्माविरुद्ध होईल. पॅरीसमधील हल्लीच्या गोंधळावरून, कट, वीरश्री, निषेध यांच्या गर्दीवरून द गोलला हें जमणारच नाहीं असें म्हणतां येणार नाहीं. कारण ही परिस्थिति फ्रेंच राजकारणाच्या प्रगतीला नेहमीच पोषक ठरलेली आहे. गोलशाही विरुद्धची ती खास प्रतिक्रिया आहे असें मानण्याचें कांही कारण नाहीं.

* * *

मध्य किंवा दक्षिण आफ्रिकेंत घडत असलेल्या घटनामुळें सर्वसाधारणपणें आशियाई जनतेंत प्रक्षोभ माजलेला दिसत नाहीं. १९५५ च्या बांडुंग परिषद-नंतर ' आफ्रो - एशियन ' हा शब्दप्रयोग फॅशन-मध्यें आला आहे आणि त्याला भारदस्तपणा पण लाभला आहे. परंतु आफ्रिका आणि आशिया या खंडांत या शब्दप्रयोगाला किती अर्थ आहे ? फार थोडा. उदाहरणार्थ चिनी कम्युनिस्ट आफ्रिकेच्या कांहीं भागांत जोरांत प्रचार करीत आहेत, आणि आफ्रिकेबद्दल बोलण्याचा आपल्याला अधिकार असा आव आणणाऱ्या कांहीं निवडक मंडळींना पेकिंगला बोलावून त्यांचा गौरव करीत आहेत परंतु आफ्रिकेचे सोयरसुतक असणारे शंभर लोक तरी पेकिंग रहिवाशांत असतील का नाहीं याबद्दल शंका आहे.

आफ्रो - आशियन एकात्मतेवर वक्तव्य आणि लिखाण करणाऱ्या युरोपियन हितचिंतकांना हें विधान अमान्य असण्याचा संभव आहे म्हणून नुकतेच जाऊन आलेल्या एका साध्या भारतीय पुरोहितानें सिंगापूरमध्यें जें सांगितलें त्याचा उल्लेख करणें उप-युक्त ठरेल. या गृहस्थाचा जन्म न्यासालॅंडमध्यें झाला होता, आणि तो इतर लोक अशा विषयावर सामान्यतः बोलतात त्यापेक्षां अधिक मोकळेपणानें बोलत होता.

न्यासालॅंडचे लोक गोऱ्या लोकांबद्दल द्वेषभावना बाळगत नाहींत. ही परिस्थिति सर्वसामान्य कल्पने-

अनुक्रमणिका





विरुद्ध आहे. आपल्या देशांत स्थायी झालेल्या भारतीयाबद्दल त्यांना द्वेष वाटतो, परंतु युरोपियन लोकांबद्दल त्यांना आदर वाटतो. युरोपीयांनीं देशी लोकांच्या सुरक्षिततेकरितां चांगले कायदे केले आहेत. भारतीय लोक भीतीच्या वातावरणांत राहात आहेत. त्यांच्या दुकानांतून सामान विकत घेणाऱ्या आफ्रिकनांना इतर आफ्रिकन लोक धाकदपटशा दाखवितात. स्वतःचा अनुभव सांगतांना वक्ता म्हणाला कीं, एकदां एका देशी माणसाकरितां आपण मोटर थांबविली असतां -- आपण भारतीय आहों हें समजल्यावर त्यानें दुसरीकडे तोंड फिरविलें.

या वक्तव्यावर कोठलीच चर्चा झाली नाहीं असें दिसतें कीं आशियाई लोक आफ्रिकनांबद्दलच्या सहानुभूतीमुळें जसें गोऱ्या लोकांच्या विरुद्ध कांहीं करणार नाहींत. तसेंच आफ्रिकनाविरुद्ध आशियाई लोकाकरितांहि कांहीं करणार नाहींत. आफ्रिकन वंशवाद आशियाई लोकाविरुद्ध उभा ठाकण्याचा संभव आहे हें ऐकून ते अस्वस्थ होतात. आतांपर्यंत त्यांची प्रतिक्रिया अप्रिय गोष्टीकडे न पाहण्याच्या पलीकडे गेलेली नाहीं. आफ्रिकेंत असलेल्या आशियाई लोकांच्या भवितव्याबद्दल वाटणाऱ्या या बेफिकीरीचें एक कारण असें आहे कीं अडचणींत सांपडलेले हे आशियाई लोक भारतीय आहेत. आग्नेय आशियांत भारतीयांचें स्थान फार विचित्र होऊं लागलें आहे. सिंगापूर आणि मलायांत एक मलायन् (Malayan) असें नागरिकत्व निर्माण करण्याच्या प्रयत्नांत अतिशय अल्पसंख्य असूनहि भारतीय माणूस तेथें एकरूप होऊं शकत नाहीं. तो एकरूप होऊं इच्छीत नाहीं असा त्याच्याबद्दल आक्षेप आहे.

आशियाई लोकांना आपापसाबद्दल आणि आफ्रिकन लोकांना आशियाई लोकांबद्दल वाटणाऱ्या शंका आणि द्वेषभावना यावरून असें दिसतें कीं वंशवाद व वर्णवाद यांचें लक्ष्य केवळ गोरे लोकच नाहींत.

अनुक्रमणिका





श्री. शिवनारायण राय, अनुवादक– अशोक शहाणे

रवींद्रनाथ व आधुनिक मन

रवींद्रनाथांच्या मृत्यूनंतर गेल्या एकोणीस वर्षात २५ वैशाखाचे पूजा–उत्सव वगैरे कार्यक्रमांची संख्या व अवडंबर इतकें माजलें आहे कीं त्यापुढें दुर्गापूजेलाहि हार खावी लागेल. कलकत्त्याबद्दल तर विचारायची सोयच नाहीं. इथें पार्कमध्यें, मोकळ्या मैदानांत, गल्लीबोळांत "सार्वजनिक" रवींद्रोत्सवांची एवढी प्रचंड धामधूम असते. आणि हल्लीं तर इतरत्रहि जाळणारें ऊन व झिरपणारा घाम न मानतां उत्साही नागरिक नाचगाणीं व नाटकांच्या मार्फत कवीची जन्मतिथी साजरी करण्यांत गुंग असतात. पूर्वीपासून चालत आलेल्या किंवा नव्यानेंच निघालेल्या कोणत्याच नियतकालिकाला ह्या निमित्तानें रवींद्र-विशेषांक प्रसिद्ध करण्यावांचून गत्यंतर उरलेलें नाहीं. एकंदरीत रवींद्र-पूजेच्या सनदशीर बडव्यांचा (यांत कुणी लेखक आहेत, कुणी वक्ते आहेत, कुणी नट आहेत तर कुणी गायक आहेत; कार्यक्रम आंखणाऱ्या माणसांच्या परिभाषेंत सांगायचें तर ही सर्व मंडळी 'आर्टिस्ट' आहेत) बाजार चलतींत आहे.

ह्यावरून कोणाची अशी समजूत होईल. कीं गेलीं वीस वर्षें बंगालच्या 'जनते'वरील रवींद्रनाथांचा प्रभाव वाढतो आहे. परंतु शंख-घंटा वाजवून एखाद्याच्या फोटोला हार लटकावणें आणि त्यानें आयुष्यभर केलेल्या साधनेच्या वारशानें स्वतःला संपन्न करणें, या दोन्ही गोष्टी एकच नव्हेत. भगवान् बुद्धानें आपल्या निर्वाणसमयीं जमलेल्या शिष्यगणाला शेवटची आठवण करून दिली होती कीं, आपल्या अंतःकरणांतील ज्योतीच्या प्रकाशांत वाट चालायची कुवत ज्याच्यांत आहे तोच खरा बौद्ध.* तो मार्गदर्शनाकरतां दुसऱ्यावर विसंबून राहत नाहीं खऱ्या बौद्धाच्या दृष्टीनें बुद्धाची उपासना करणें अगदीं अनावश्यक आहे. निव्वळ अनावश्यकच नव्हे तर त्यामुळें बुद्धानें आयुष्यभर केलेल्या श्रमांवर पाणी ओतल्यासारखें होईल. ही सावधानतेची सूचना मिळूनहि निर्वाणाची साधना करणाऱ्या ह्या ज्ञानी पुरुषाला देवतां बनवतांना बहुसंख्य बुद्धभक्तांना कसली शंका आली नाहीं. रवींद्रनाथांच्या बाबतींत ह्या देशांत त्याच दुःखंतिकेची पुनरावृत्ति होत असलेली दिसत आहे.

रवींद्रनाथांचा वारसा आणि रवींद्रजन्मोत्सवाचे कार्यक्रम ह्यांची किंचित् तुलना केली कीं माझ्या ह्या आरोपांत अतिशयोक्ति आहे असा संशय राहणार नाहीं. रवींद्रनाथांनीं उभें आयुष्य सौंदर्य आणि शुचितेची साधना करण्यांत वेंचलें. त्यांना श्रद्धांजलि अर्पण करतांना उत्सवउत्साही लोक स्वतःची जी रुचि प्रकट करतात, त्यांत सौंदर्य तर राहोच पण साध्या टापटिपीचाहि मागमूस आढळणार नाहीं. प्रचंड मंडपाखालीं हुल्लडबाज लोकांची घामानें थबथबलेली गर्दी; 'तारकां'ना भाड्यानें आणण्याकरितां चाललेली हीन स्पर्धा; लाउडस्पीकरांचा ठणठणाट; मंत्री, उपमंत्री, निदान एखादा गब्बर उद्योगपति किंवा प्रबळ गटाचा एखादा म्होरक्या (ज्यांनीं उभ्या आयुष्यांत कधीं रवींद्र-रचनावलीचीं पानें तरी उलटलीं असतील कीं नाहीं शंकाच आहे) यांचा आश्रय मिळविण्याकरितां चाललेला आकांत; आपल्या कार्यक्रमाचा तपशील (जमल्यास फोटोंसकट)

---

* T. W. Rhys Davids, Dialogues of the Buddha – III, पृष्ठ. १०८ : "And whosoever, Ananda, either now or after I am dead, shall be a lamp unto themselves... holding fast to the truth as their lamp, shall not look for refuge to anyone besides themselves – it is they ... who shall reach the very topmost height. But they must be anxious to learn."



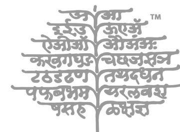


वर्तमानपत्रांत छापून यावा म्हणून दैनिकांच्या संपादकाला मस्का लावणें;– अशा एक–ना दोन किती गोष्टी. रवींद्रनाथांच्या स्मृतीचा अपमान करण्याकरितां आणखी कशाची जरूरी आहे, मला माहित नाहीं. ह्या महान् कलाकाराच्या प्रतिभेनें जवळजवळ सतत पाउणशें वर्षें नित्य नवीन रूपें निर्माण केलीं; आणि त्याचें स्मरण करतांना वर्षामागून वर्ष त्याच त्याच कार्यक्रमांची चक्की चालविण्याखेरीज दुसरा उपाय भक्तांना सांपडत नाहीं. गांधीजींच्या आदर्शवादाच्या विज्ञानविमुखतेवर कडक टीका करून आपल्या सत्यनिष्ठेखातर रवींद्रनाथांनीं एकदां सबंध देशाची अप्रियता पत्करली होती; त्यांच्याबद्दल कांहीं बोलावयाचें वा लिहायचें झालें कीं व्याख्यानें अगदीं आरंभापासूनच भक्तीनें सद्गदून येतात. या देशांत विश्वनागरिकत्वाचें रोपटें पहिल्यांदा रवींद्रनाथांनीं लावलें व नंतर त्याची जोपासनाहि त्यांनींच केली. आणि त्यांनाच आम्ही क्षुद्र, जात्यभिमानी, थिल्लर बंगाली माणसाच्या सांच्यांत घालून वर स्वतःचा बंगालीपणा मिरवतो. 'पत्नीच्या पत्रां' पासून 'नामंजूर गोष्ट' व 'लॅबोरेटरी'च्या उज्ज्वल व्यक्तिमत्वसंपन्न लेखकाला आम्हीं घासूनघासून गुळगुळीत अंडाकृति शाळिग्रामाचा दगड बनवून घेतलें आहे. आतां बहुधा त्यांचें चरणामृत पिऊन मोक्ष मिळविणें ही एकच आमची इच्छा अपुरी राहिली आहे.

सारांश, गेल्या वीस वर्षांत सामान्य बंगाली जनतेवर रवींद्रनाथांचा विशेष प्रभाव पडला आहे असें मुळींच धरून चालतां येणार नाहीं. उलटपक्षीं असं मात्र निश्चित म्हणतां येईल कीं पोरासोरांनीं चालवलेल्या त्यांच्या ह्या उत्सवाची धामधूम जितकी वाढेल, तितक्याच प्रमाणांत बंगाली माणूस रवींद्रनाथांच्या मनोविश्वाची जवळीक हरवून बसेल. अर्थात् ह्यामुळें रवींद्रनाथांचें कांहींच नुकसान होण्याची भीति नाहीं. पूर्वीच्या कित्येक महान् प्रतिभावंताप्रमाणेंच त्यांनाहि वेगळया देशांतील वेगळया काळांतील रसिक वाचक नव्यानें शोधून काढतील. ह्यांत नुकसान होणार तें फक्त आमचेंच. जर्मनीनें गटेपासून मिळालेल्या वारशाला तिलांजलि देऊन शेवटीं हिटलर नांवाच्या वेडसर माणसाच्या नादीं लागून सर्वनाशाचा मार्ग अवलंबला होता. आमच्या बाबतींतहि तशी कल्पना करणें तेवढें दुरापास्त नाहीं. निदान जातीयवादाच्या दंग्यांच्या वेळीं आम्हीं जो उच्चांक प्रस्थापित केला आहे, तो अशा प्रकारच्या भयंकर भविष्यकाळाचाच लक्षणस्वरूप आहे.

परंतु तें कांहींहि असो. बंगाली जनतेवरील रवींद्रनाथांच्या प्रभावाची व्यर्थता हा कांहीं ह्या छोटयाशा लेखाचा विषय नव्हे. मला असें वाटतें कीं विचार व कला ह्या क्षेत्रांतील रवींद्रनाथांच्या नंतरच्या काळांतील प्रमुख व्यक्ति व रवींद्रनाथ यांच्यांतील अंतरहि गेल्या वीस वर्षांत पुष्कळच वाढलें आहे. तें डोळयांत भरण्याइतकें वाढलें आहे. हुल्लडबाज रवींद्रपुजाऱ्याविरुद्ध तामसी स्थूलतेचे आणि मूर्खपणाचे आक्षेप मीं केले आहेत. ह्या व्यक्तींबाबत तशी कल्पनाहि करतां येणार नाहीं. ह्याच्यापैकीं कित्येकजणांनीं रवींद्रनाथ जिवंत असतांना १९३० ते ४० या दशकांत साहित्यक्षेत्रांत पाऊल टाकलें. प्रतिभच्या बाबत अर्थात् त्यांच्याबरोबर रवींद्रनाथांची तुलना करून चालणार नाहीं. तरी परंतु ह्यांपैकीं प्रत्येकजण शक्तिशाली व स्वतःची शैली असलेला लेखक आहे. त्यांच्या साहित्यांत जें मनोविश्व प्रकट झालें आहें, तें संपूर्णपणें आधुनिक आहे, सांप्रतकाळचें आहे. आणि ह्या मनाचा आणि रवींद्रनाथांचा संबंध अगदीं क्षीण आहे. रवींद्रनाथांनीं आपल्या अपूर्व भावनाविलासानें व जीवनव्यापी सातत्यानें बंगाली भाषा कल्पनातीत समृद्ध-संपन्न केली आहे; आणि ह्या संपन्नतेवांचून आधुनिकांना आत्माविष्कार करणें शक्यच झालें नसतें, ही गोष्ट खरी आहे. परंतु त्याच भाषेचा उपयोग करून आधुनिकांनीं जो भाव व जी भावना साकार केली आहे, तिचें सूत्र रवींद्र-रचनावलीमध्यें मिळत नाहीं.

रवींद्रनाथांनीं दोन संपन्न वारसे एकत्र करून त्यांचें मीलन घडवून आणलें होतें. त्यांपैकीं एक म्हणजे भारताचा औपनिषदीय वारसा. हें विश्व ब्रह्मांड एका कल्याणमय उपस्थितीचा अनेकांगी बाह्याविष्कार मात्र आहे. आणि जगांतील सर्व दुःख, संघर्ष व मोडतोडीच्या आड एका चैतन्यमय पुरुषाचें अस्तित्व असून तो सर्व कांहीं सुसंगत आणि सुंदर ठेवतो–ही

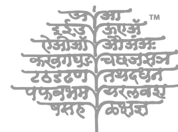




अनुभूति औपनिषदीय ऋषींप्रमाणेंच रवींद्रनाथांनाहि होती. म्हणून जें फूल मुळीं उमललेंच नाहीं, तेंहि पण व्यर्थ गेलें नाहीं आणि जीवनांत शेवटपर्यंत यातना सहन करून अकालीं मरणाऱ्या माणसाच्या जीवनांतसुद्धां कांहीं महान् उद्देश्य साध्य झालें आहे. असल्या प्रकारची श्रद्धा वस्तुनिष्ठ तर्कसंगतीनें सिद्ध करतां येत नाहीं, हें उघडच आहे. तरी ज्यांची ह्या तत्त्वावर प्रामाणिक श्रद्धा आहे, त्यांनीं जग 'मधुमय' आहे अशी कल्पना करावी व विश्व-ब्रह्मांडाच्या धर्मरूपांत कल्पिलेली सुसंगति आणि कल्याणाची जाणीव यांची व्यक्तीच्या जीवनांत प्रतिष्ठा करूं पहावी हें स्वाभाविकच आहे. त्यांच्या ह्या श्रद्धेला तत्त्वज्ञानाचा विशेष मजबूत आधार नाहीं, हें खरें आहे; तरी अनेकांच्या मनांत निसर्गप्रेम, करुणा, धैर्य, प्रेम, सौंदर्यबोध, निर्भयता इत्यादि सद्गुणांचा विकास घडवून आणण्यास ही श्रद्धा सहाय्यभूत ठरते, हें मान्य केलें पाहिजे. रवींद्रनाथांचीं गाणीं व त्यांच्या कविता ह्यांचा बराच मोठा अंश उघडपणें ह्या श्रद्धेनें उजळलेला आहे. त्यांच्या गोष्टी व कादंबऱ्या, नाटकें व पुष्कळसे प्रबंध यांतून त्या औपनिषदीय वारशाचा फलप्रद प्रभाव स्पष्ट आढळतो.

रवींद्र-प्रतिभेंत दुसऱ्या वारश्याचा अंतर्भाव झाला होता. हा वारसा म्हणजे रेनेसान्सनंतरच्या पश्चिमेंतील मानवतावादी वारसा. जड जगतामागें कोणी ईश्वरी अस्तित्व आहे ही कल्पना त्यांनीं सोडून दिली होती. इंद्रियग्राह्य प्रकृतिबद्दल जसें त्यांना अपार कुतूहल होतें तसेंच माणसाच्या व्यक्तित्वाच्या अनेकांगीं संभाव्यता सांपडल्यामुळें ते उल्हसित झालेले होते. प्रत्येक माणसाची अनन्यता व त्याचें स्वतःसिद्ध मूल्य यावर त्यांची श्रद्धा होती. त्यांच्या अनुभवाप्रमाणें प्रत्येक माणूस सृजनक्षम होता आणि म्हणूनच तो स्वतःच स्वतःचा भाग्यविधाता होता. माणसाच्या विचारशक्तीच्या विकासानें सत्यासत्य, सुरूप-कुरूप, योग्यायोग्य निर्णय करतां येणें शक्य आहे, अशी त्यांची कल्पना होती. माणसाचा सर्वांगीण विकास हें त्यांचें साध्य होतें. आणि त्याकरितां व्यक्तीच्या स्वभावांतील परस्परविरोधी वृत्तींमध्यें सुसंगति निर्माण करण्यांत व त्याचप्रमाणें वेगवेगळया व्यक्तींच्या भावना, कामना व परस्पर व्यवहार यांना सहकार्य व सहनशीलता ह्यांच्या पायावर उभें करून अनेक व्याख्या होऊं शकतील असें ऐक्य घडवून आणण्यांत ते गुंतलेले होते. व्यक्तिजीवनांत सुसंगति घडवून आणण्याकरतां व समाजांत संघर्ष टाळण्याकरतां त्यांनीं सर्व भरंवसा शिक्षणावर टाकला होता. शिक्षणानें माणसाची तर्कसंगत विचार करण्याची क्षमता वाढते, निर्माण-क्षमताहि वाढते, त्याच्या अनुभूतींना सूक्ष्मता लाभते, विवेकाची जाणीव त्याच्यांत प्रबळ होते, त्याच्या हृदयवृत्ति परिपुष्ट व मार्जित होतात. रेनेसान्सच्या वेळीं हें मानववादी जीवनदर्शन पश्चिम युरोपमधील विचारवंतांच्या जीवनांत, विचारांत व बोलण्याचालण्यांत प्रकट झालें आणि नंतर मुख्यतः मानववादी जीवनदर्शनाच्या प्रेरणेनेंच प्रथमतः युरोपमध्यें व नंतर इतरत्रहि उदारमतवादी समाज व संस्कृति फोफावणाऱ्या एकोणिसाव्या शतकांत इंग्रजी शिक्षणामुळें संवेदनाशील बंगाली लोकांना ह्या तत्त्वज्ञानाची ओळख झाली. आणि त्यामुळें मनोवृत्ति, कल्पना व विवेकबोध यांचा नैसर्गिक पुनरुन्मेष दिसून आला.

रवींद्रनाथांच्या प्रतिभेंत ह्या दोन्ही धारा एकमेकांत मिसळल्या होत्या. त्यांच्या बहुसंख्य गीतांत व तात्त्विक साहित्यांत औपनिषदीय धारेचा प्रभाव अधिक स्पष्टपणें आढळून येतो. त्यांच्या कथाकादंबऱ्या, नाटकें व सामाजिक निबंधांतील क्रांत्युत्तर मानवतावादी बीज आश्चर्यकारकरीत्या फोंफावलें आहे. परंतु रवींद्रनाथांच्या सुदीर्घ जीवनाच्या शेवटच्या पंचवीस वर्षांत जगाच्या इतिहासांत एक नैसर्गिक विपर्यय घडून आला. एकीकडे दोन महायुद्धें व वेगवेगळया देशांतील एकतंत्री हुकुमशाहीचा अनुभव व दुसरीकडे माणसाच्या स्वभावांतील आत्मघाती प्रवणतेचें नव्यानें मिळालेलें ज्ञान—यांमुळें विचारी माणसाच्या मनांत शुभनास्तिक भाव प्रबळ झाला. गेल्या तीस—चाळीस वर्षांत जगांतील वेगवेगळया देशांत कला-साहित्य किंवा तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत ज्यांनीं आपलें कर्तृत्व बजावलेलें आहे, त्यांच्या रचनांत ह्या विपर्ययाची जाणीव अतिशय जोरांत प्रकट झाली आहे. हें विश्व कुण्या मंगलमय ईश्वरानें निर्माण केलें आहे व तोच त्याचें परिपालन करतो, यावर विश्वास ठेवणारा लेखक वा विचारवंत आज मिळणें फारच कठीण आहे. त्याचप्रमाणें सौंदर्यसाधना हें मानवी स्वभावाचें सामान्य लक्षण आहे, स्वतःच्या





प्रयत्नानें स्वतःला इच्छेनुरूप घडवणें माणसाला शक्य आहे इत्यादि मानवतावादी वचनांवर लुरिआंका, बेल्सेन व हिरोशिमाच्या अनुभवानंतरहि अविचल राहणें आज अतिशय कठीण आहे. सारांश, आधुनिक मन उपनिषद् व रेनेसान्स दोन्ही वारशांपासून वियुक्त आहे. आणि ह्या आर्त, द्विधाग्रस्त, निराशावादी मनाचा प्रभाव आज फक्त पश्चिमेपुरताच मर्यादित राहिलेला नाहीं. बंगालमधील नवे स्रष्टे व विचारवंत यांच्यावरहि त्याचा प्रभाव झपाट्यानें वाढत आहे.

त्यामुळें रवींद्रनाथांच्या मृत्यूला जरी अजून पुरीं वीस वर्षेंहि झालीं नसलीं तरी आज त्यांच्या मनोविश्वाशीं असलेला आमचा संबंध अगदीं तुटपुंजा आहे. दोन महायुद्धांमध्यें आम्ही लहानाचे मोठे झालों. आम्हांला रवींद्रनाथ गटेप्रमाणेंच तिन्हाइत नक्षत्रासारखे वाटतात. तसें म्हटलें तर रवींद्रनाथ आम्हांला गटेपेक्षांहि दूर आहेत. कारण औफ्क्लेरुंगच्या त्या महाकवीच्या प्रतिभेंत आमच्या आर्ततेची किंचित् छटा का होईना पण दिसली होती. एकोणिसाव्या शतकाच्या मध्यभागीं असलेल्या बोद्‌लेअर व डोस्टोयेव्हस्की पासून ते आजच्या हक्सले, इलियट, सार्त्रे इत्यादि समकालीनांच्या साहित्यांत रेनेसान्स-संस्कृतीची आत्मक्षयाची जी जाणीव क्रमश: प्रखर होतांना आढळून आली आहे, त्याचाच गूढ इषारा गटेच्या फाउस्टमध्यें दिसून येतो. परंतु रवींद्रनाथ गटेच्या मेफिस्टोफेलेस–तत्त्वांत पारंगत नव्हते. शेवटच्या कांहीं वर्षांत त्यांनीं कोणाकोणा समकालीन लेखकांचें कौतुकानें व स्नेहानें स्वागत केलें होतें. परंतु ह्या नव्या लेखकांच्या अंतर्मुख साधनेच्या स्वरूपाचा अंदाज त्यांना करतां आला नाहीं. खरें म्हणजे मनांत अंतर्द्वंद्व चाललेल्या आधुनिकांत आणि रवींद्रनाथांत अंतर फक्त वयाचें नव्हतें, तर स्वभावाचेंहि होतें. आणि हें अंतर अनुल्लंघ्य होतें. नव्यांपैकीं कांहींची व रवींद्रनाथांची विशेष ओळख होती, कांहींचा त्यांच्याशीं जवळून संबंध आला होता. परंतु ही संधी लाभूनहि हें अंतर काटून रवींद्रनाथांच्या वारशाचा अंश ते मिळवूं शकले नाहींत. म्हणून आधुनिकांना रवींद्रनाथ एखाद्या महाकाव्यांतील नायकासारखे परके वाटतात. गौरीशंकराच्या कड्यासारखे आवाक्याबाहेरचे वाटतात. त्यांच्यापुढें श्रद्धेनें आणि विस्मयानें मान खालीं होईल, पण मनाला सोबत मिळणार नाहीं.

फक्त एका क्षेत्रांत मात्र अपवाद घडला आहे. चित्रकलेच्या माध्यमांतून रवींद्रनाथांनीं शेवटच्या कांहीं वर्षांत केलेले प्रयोग. व्यक्तित्वाच्या धिक्कारलेल्या अंधाऱ्या जगांत ह्या चित्रांचा जन्म झाला आहे. ह्या चित्रांचें जग आणि आधुनिकांची वृत्ति यांत जी आत्मीयता आहे, ती रवींद्रनाथांच्या कोणत्याहि साहित्यकृतींत नाहीं. येथें स्वतःला नकळत महाकवीनें आपल्या धर्माशीं द्रोह केला आहे. त्यामुळें येथें त्यांच्या कलेचा हातच निव्वळ पारंगत नाहीं असें नाहीं तर त्यांच्या प्रतिभेच्या ध्यानाची एकाग्रताहि येथें नाहीं. आणि तरी ह्या चित्रांत एक विक्षुब्ध प्राणशक्ति आहे, जी आपल्याला त्यांना कधींच अव्हेरतां येणार नाहीं. परंतु कवीनें आपल्या ह्या विक्षोभाला भाषेच्या आत्मचेतन थरावर कधीं परिणत होऊं दिलेंच नाहीं. जर त्यांनीं ही मोकळीक दिली असती, निदान जर त्यांनीं तसा प्रयत्न केला असता तर कदाचित् त्यांची परिपूर्णता आणि आमची आर्तता ह्यांमध्यें समजुतीचा एक पूल बांधला गेला असता. मध्ययुग आणि रेनेसान्स यांमध्यें डांटेनें पूल बांधला होता, रेनेसान्स आणि आमचा काळ यामध्यें गटेनें एक किंचित् पूल बांधला आहे. हे फक्त आपल्या स्वतःच्या काळचे कवि नाहींत, निव्वळ नित्यकाळचेहि कवि नाहींत, तें युगांतराचे कवि आहेत. विसाव्या शतकांतील एक प्रमुख महान् प्रतिभाशाली कवि असूनहि रवींद्रनाथांनीं 'डिव्हाइन कॉमेडी' किंवा 'फाउस्ट' सारखें एखादें महाकाव्य लिहिलें नाहीं. सगळ्याच सत्काव्यांप्रमाणें त्यांच्याहि काव्यांत एक नित्यकाळचें आवेदन आहे. परतु आमच्या विशिष्ट काळाचें रूप मात्र त्यांच्या काव्यांत कोठें आलेंच नाहीं.

आणि नेमकें ह्याचमुळें एवढें अतुल ऐश्वर्य, इतकी अमर्याद सर्जक शक्ति आणि इतकें दुर्लभ संवेदनक्षम मन लाभूनहि रवींद्रनाथ आज, आम्हांला कधींच जातां येणार नाहीं अशा एखाद्या देशाची बातमी घेऊन येणाऱ्या माणसाप्रमाणें वाटतात. त्यांची सृष्टि आम्हांला माहित आहे, परंतु शेवटपर्यंत स्रष्टा आमच्या स्पर्शाच्या वर्तुळाबाहेरच राहिला. जीवनाच्या





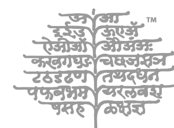
ज्या अंधाऱ्या रात्रीं आत्मप्रकटीकरणाच्या भित्र्या निळया विजेच्या चेहऱ्याच्या सौंदर्याआड प्रयत्नपूर्वक झांकून ठेवलेला आत्मा आर्त किंकाळीनें प्रकट होतो, अशी रात्र रवींद्रनाथांच्या जीवनांत कधींच आली नाहीं का ? नितळ, अव्यंग, त्यांच्या प्रतिभेचें आश्चर्यकारक अक्षत कौमार्य. हाइनेच्या शब्दांत म्हणावें लागेल : So hold and schoen and rein (इतकी मधुर आणि सुंदर आणि निष्कलंक !). कदाचित् नेहमींच ती मधुर नसेल, पण नेहमींच सुंदर मात्र जरूर होती, नेहमीं निष्कलंक नक्कीच होती. अन्नदाशंकर राय यांनीं रवींद्रनाथांना जीवन-शिल्पी म्हणून संबोधलें होतें. आम्हांलाहि तें मान्य आहे. त्यांची कला ध्रुपदी आहे. जवळजवळ नैर्व्य-क्तिक, कुठेंच कधींच सुसंबद्धतेची मर्यादा ओलांडली गेलेली नाहीं. ह्या शतकांतल्या कुणा कवीच्या रचनेंत अलंकारशास्त्रांत ज्याला ब्रह्मास्वाद म्हणतात तो पाहा-यॅचा असेल,-तर रवींद्रनाथांच्या कवितांत तो हम-खास सांपडतो.

परंतु जे आजचे अनुभूतिसंपन्न लेखक आणि वाचक आहेत, ज्यांचं मन दोन महायुद्धांच्या दरम्यान घडलेलें आहे, त्यांच्या जीवनांत ब्रह्माचा काय अर्थ होणार ? मी फक्त धर्मावरील अविश्वासासंबंधीं बोलत नाहीं आहे. हें नास्तिक्य सर्वग्रासी आहे. पहिल्या महायुद्धानंतरच्या काळांतील जे विचारवत आहेत, ते फक्त स्वर्गाच्या सांत्वनालाच मुकलेले नाहींत, तर मूल्य-विचाराच्या क्षेत्रांत शाश्वत, चिरंतन, अखिल मानवी वगैरे विशेषणांनाहि ते विटलें आहेत. थोड-क्यांत सांगायचें तर चालू युगाच्या विदग्ध समाजाचा दृष्टिकोन सापेक्षतेवर भर देणारा आहे. संवयीनें हाल-चाल करणाऱ्या मनाला ही अटळ सापेक्षतेची जाणीव किती दुःसह वेदना देत असेल, हें तें ज्यांनीं अनुभवलें आहे त्यांना माहित आहे. इतके दिवस श्रेयस्कर मानलेल्या ज्या नैतिक आज्ञावर माण-साच्या विवेकानें विचार न करतां भरंवसा टाकला होता, त्या आज मानवशास्त्र, तौलनिक समाज-शास्त्र आणि सर्वांत जास्ती मनोविग्रहशास्त्राच्या तडा-ख्यानें ढिल्या झाल्या आहेत. त्यामुळें आजच्या विचा-रांत, वागण्यांत आणि कलाकल्पनेंतहि जें शुभ नास्तिक्य जागोजाग दिसत आहे, त्यामुळें वाईट वाटलें तरी आश्चर्य वाटण्याजोगें मात्र त्यांत कांहीं नाहीं. ज्या कार्टे-शियन आत्मप्रत्ययावर उदारमतवादाची संपन्न संस्कृति उभारली गेली होती, तेथेंहि आतां तडे गेले आहेत. भयभीत होऊन आम्ही स्वतःलाच विचारत आहोंत, आत्म्याचें ऐक्य हीसुद्धां ब्रह्मकल्पनेसारखीच निव्वळ अंगवळणी पडलेली कल्पना असूं शकेल काय ? नवीन मिळालेल्या ज्ञानाच्या आगींत जळल्यावर आतां आमचें काय-काय शिल्लक राहिलें आहे ? निष्प्राण यंत्रांचे ढीग, मूर्खांकरितां खूप काळ जपलेले खोटे संस्कार व खोट्या संवयी, सर्वांकरितां कांहीं आदिम आंधळे आवेग, आणि शहाण्या लोकांकरितां निश्चि-तीच्या स्वर्गांतून हकालपट्टी झाल्याची कठोर जाणीव. आणखी काय ?

ह्या विशिष्ट प्रकारें अंतर्द्वंद्व असलेल्या वृत्तीचे प्रति-निधि म्हणजे इलियटचे स्विनी आणि टायरेशिअस हक्स्लेचा थिओडोर ग्रॅम्ब्रिल आणि सार्त्रचा प्रोफेसर मॅथ्यू. ह्याचींच लक्षणें बोदलेअरच्या कवितांत आणि डोस्टायेव्हस्कीच्या कादंबऱ्यांत होतीं. रिल्केच्या बाहुल्या अधारगर्भातील भ्रूण आहेत. प्रूस्त आणि जॉइसच्या कादंबऱ्या म्हणजे वेगळया पद्धतीनें सांगितलेली तीच गोष्ट आहे. प्राचीन भारताच्या औपनिषदीय अनु-भवांनीं, पश्चिम युरोपच्या रेनेसान्स किंवा औफ्क्ले-रंगच्या वारशानें हें समजणार नाहीं. ह्याची ओळख पटणार नाहीं. इथें एक आश्चर्यकारक युग संपलें आहे. कदाचित् (आणि याहून जास्ती काय म्हणतां येईल) नव्या कोणत्या तरी युगाची ही भूमिका आहे.

ह्या रूपांतराच्या जाणीवेनें रवींद्रनाथांच्या प्रतिभेत वादळ माजविलें नाहीं. अर्थात् याचा अर्थ असा नव्हे कीं त्यांच्या मनांत संशय कधीं आलाच नाहीं, किंवा अनिश्चितीची सांवली त्यांच्या जाणिवेवर कधीं पडलीच नाहीं. परंतु आपल्या मनाच्या प्रत्ययी सम-ग्रतेला ते साऱ्या संशयांच्या वर राखूं शकले होते. श्रीमती बोव्हार यांनीं ज्याला 'अस्तित्वाची मौलिक अस्पष्टता'* असें म्हटलें आहे व ज्यामुळें आपलें कोणतेंहि ज्ञान, विचार, सिद्धांत सापेक्ष व्यावहारिक

* Simone de Beauvoir *The Ethics of Ambiguity*. Translated by Bernard Frechtman.





सत्याखेरीज जास्त हक्क सांगूं शकत नाहींत, त्या 'अस्तित्वाच्या मौलिक अस्पष्टते'ची वार्ताच रवींद्रनाथांना नव्हती. ब्रह्मसत्य आणि विश्वमानवतेवर त्यांचा अढळ विश्वास होता. सत्–असत्, सत्य–असत्य, सुंदर–असुंदर यांच्यांतील सुस्पष्ट फरकावर त्यांचा विश्वास होता. ही फरकाची जाणीव त्यांच्या काव्याच्या उजेडांधारांतहि मुळींच शिथिल झाली नाहीं. हा निःसंकोच निःसंशय आत्मप्रत्यय होता म्हणूनच त्यांचें काव्य प्रचाराच्या प्रमादापासून मुक्त आहे, त्यांची भावप्रेरणा विवादाच्या विडंबनांतून सुटली आहे. एकोणिसाव्या शतकाच्या प्रथमार्धांत डॅनिश तत्त्वज्ञ कीर्केगार्डनें जी असमाधेय समस्या सर्व तत्त्वज्ञानाचा मूळ प्रश्न म्हणून पुढें मांडली होती, जिच्या तीव्र बोंचणाऱ्या जाणीवेच्या यातनेनें तिच्या जन्मानंतर जवळजवळ शंभर वर्षांनंतर अंतर्द्वंद्वी मन वयांत आलें, जिची छाप एका विशिष्ट प्रकारें ह्या युगाच्या सर्वंच विचारावर, कलेवर व समाजजीवनावर पडलेली आहे. तिची पुसटशी छटासुद्धां रवींद्रनाथांनीं आपल्या उभ्या आयुष्यांत केलेलें सर्व लिखाण धुंडाळूनहि कोठें मिळणार नाहीं. रिल्केच्या जर्नलच्या पानापानावर ज्या ग्लानीची स्वाक्षरी आहे, सार्त्रच्या कादंबऱ्यांत जी अकारण पीडनाची गोष्ट आहे, जॉईस आणि हक्स्लेच्या नायकांचा जो अनतिक्रम्य एकाकीपणा आहे, त्यांना समकालीन असणाऱ्या ह्या महाकवीच्या प्रतिभेवर ह्या कशाची साधी सांवलीसुद्धां पडलेली नाहीं, हें एक महदाश्चर्यच आहे.

युरोपमध्यें हें रूपांतर पहिल्या महायुद्धानंतरच्या साहित्यांत लगेंचच सुस्पष्ट झालें. बंगाली साहित्यांत ह्यांची सुरुवात झाली त्यानंतर दहा एक वर्षांनंतर, –सुधींद्रनाथ दत्त, विष्णू दे प्रभृतींच्या कवितांत व धूर्जटिप्रसाद मुखोपाध्याय, माणिक बंद्योपाध्याय प्रभृतींच्या कादंबऱ्यांत. रवींद्रनाथांच्या तुलनेंत ह्यांची प्रतिभा खूपच मर्यादित होती; तरी अगदीं निर्बुद्ध लोक सोडले तर बाकी सर्वांनींच ह्यांचें विश्व रवींद्रनाथांच्या विश्वाहून पूर्णपणें वेगळें, स्वतंत्र असल्याचें मान्य केलें. बंगाली साहित्यांत अनेक आधुनिकांची प्रेरणा आतां स्वस्थ आहे. कदाचित् युगांतराच्या मनाला कलेंत अभिव्यक्त करण्याचें सामर्थ्य त्यांच्यांत नव्हतें, म्हणून इतक्या लौकर ते संपून गेले आहेत. पण ज्ञानवृक्षाचें फळ आम्हीं खाल्लें आहे. पूर्वीच्या स्वर्गाच्या निष्पाप निश्चितींत फिरण्याचा मार्ग आतां बंद आहे. जे बुद्धिमान् आहेत व स्वतःच्या दुर्बलतेची ज्यांना जाणीव आहे, त्यांपैकीं अनेकांनीं सुधींद्रनाथांप्रमाणें मौन स्वीकारलें आहे. कोणी कोणी मार्क्सवादाच्या आस्तिक्याला चिकटून सांत्वन मिळविण्याचा प्रयत्न करत आहेत. परंतु त्या आस्तिक्यांत हातवारे व उड्याच जास्ती आहेत. प्रत्ययाची सुसंबद्धता व लावण्य तेथ क्वचितच आढळतात.

कदाचित् आयुष्याच्या शेवटच्या अध्यायांत रवींद्रनाथांना ह्या रूपांतराची अस्पष्ट जाणीव झाली असावी. म्हणून त्यांच्या तत्कालीन– खरें म्हणजे ह्या काळच्या– कवितांतून मधून मधून निरलंकार काठिण्य अनपेक्षितपणें मनावर प्रहार करतें. कधीं कधीं एखाद्या गोष्टींत आणि निबंधांत अंगवळणीं नसलेल्या संशयाची सांवली पडलेली आहे. ह्या अस्पष्ट अनुभूतींतूनच त्यांच्या किंभूतकिमाकार चित्रांचा जन्म झाला आहे अशी माझी खात्री आहे. परंतु आपल्या ह्या अनुभूतीला सुस्पष्ट जाणिवेच्या पातळीवर आणून रवींद्रनाथ तिला सामोरे मात्र झाले नाहींत. कदाचित् हा त्यांच्या प्रज्ञावत्तेचा परिचय असेल. अनोळखी अनुभवाचें अनुसरण करून आपल्या साध्याची सीमा त्यांनीं ओलांडली नाहीं. नंतरच्या व्यक्तित्वाला अनुभवाला आलेल्या आत्मग्लानीच्या तावडींतून त्यांनीं आपल्या प्रतिभेला मुक्त ठेवलें होतें. आणि आपल्या सामर्थ्याची कक्षा ओळखून जो चालेल तोच तर प्राज्ञ असतो.

आतां असा एक प्रश्न उद्भवतो की आधुनिक वाचकांना रवींद्रनाथांच्या साहित्याचें आज वाटणारें आवेदन पुढें याहिपेक्षां क्षीण होत जाईल काय ? कीं बंगालमधील स्थूलबुद्धि उपासकांचा गट त्यांचें साहित्य न वाचतां किंवा न समजतां निव्वळ लोक जमवून हुल्लड माजविण्याकरतां त्यांच्या स्मृतीचा उपयोग करत राहतील ? आणि अनुभूतिशील नवे लेखक व वाचक रवींद्रनाथांच्या साहित्यांत आपल्या गंभीर नैराश्याचा लेशहि सांपडत नाहीं म्हणून शेवटीं दुसरीकडेच संवेदनांचा शोध करतील ? मला तरी असे वाटत नाहीं. ह्याचीं दोन प्रमुख कारणें आहेत.





पहिलें कारण असें कीं अनुभवाचें साम्य वा ऐक्य सोडून साहित्याच्या आवेदनाचीं आणखीहि अनेक सूत्रें असतात. टॉमस ॲक्विनासचें तत्त्वज्ञान मला ग्रहणयोग्य वाटलें नाहीं तरी डांटेचें महाकाव्य मला आवडतें. वैष्णवसाधनेबद्दल मला यत्किंचितहि आकर्षण वाटत नसलें तरी चडीदास आणि विद्यापति यांच्या पदावलींबद्दल मला निःसंशय प्रेम आहे. कम्युनिझमबद्दल संपूर्ण अश्रद्धा असूनहि ब्रेख्टची नाटकें व एल्वारच्या कविता मला विशेष आवडतात. छंद, शब्दचित्र, अलंकार, व्यंजना—एवढेंच काय पण गोष्ट व काल्पनिक पायांचेंहि आवेदन तर लेखकाच्या आणि वाचकाच्या प्रत्ययात्मक ऐक्यावर अवलंबून नसतें. शिवाय विभाव, अनुभाव आणि संचारीभाव हे तिन्ही मिळून स्थायीभाव जो रस निर्माण करतो, तो सर्वांच्या बाबतींत एकच असतो. जगाच्या केंद्रस्थानीं कोणा कल्याणमय पुरुषाचें अस्तित्व असूं दे वा नसूं दे; सत्यासत्य, न्यायान्याय यांबाबत कांहीं स्थायी मानदंड सांपडूं दे वा न सांपडूं दे; – प्रेम, करुणा, भीति, क्रोध, घृणा, विस्मय इत्यादि चित्तवृत्ति आपल्या सर्वांच्याच मनांत आवेग निर्माण करतात. ह्यांच्या आधारेंच साहित्यांत रसाचा संचार होतो. आणि साहित्याच्या ह्या सर्व संपत्तीनें रवींद्र–रचनावलि असामान्यपणें समृद्ध आहे. फक्त बंगालींतच नव्हे, तर दुसऱ्या कोणत्याहि भाषेंत इतकी संपन्न प्रतिभा दुर्लभ आहे. त्यामुळें भिन्न देशकाल असलेल्या, भिन्न वारसे असलेल्या प्रतिभावान् साहित्यिकांच्या साहित्याचा ज्याप्रमाणें आम्ही रसास्वाद घेतों, त्याच प्रमाणें रविंद्रनाथांच्या जीवनदर्शनांत सहभागी न होतां त्यांच्या साहित्यकृतींमधून आनंदाचा स्वाद आम्ही निश्चितच घेऊं शकतो. साहित्याविषयींची आस्था जर जगांतून लुप्त झाली नाहीं तर स्वभावांत अतिशय अंतर असूनहि रवींद्रनाथांच विदग्ध रसिक ह्या देशांत व परदेशांत नेहमींच असतील.

दुसरें कारण असें कीं शून्यता हा शेवटचा शब्द आहे, असें माणूस अधिक काळपर्यंत मानून चालूं शकणार नाहीं याबद्दल मला खात्री आहे. आपल्या युगाचा निराश्वास, द्वंद्व किंवा ग्लानी यांना न टाळतां, त्यांमधूनच अधिक अनुभवसंपन्न होऊन आपण किंवा आपल्या नंतरची माणसें नव्यानें परत स्वतःचें सर्जक सामर्थ्य व्यक्त करतील. सबंध विश्वांत जरी दुसरीकडे कोठेंहि अर्थ सांपडला नाहीं, तरी माणसाचा सांस्कृतिक वारसा आणि व्यक्तीची अपरोक्षानुभूति यांमध्यें असा शोध लागेल अशी आशा बाळगण्याचें समर्थन सांपडेल. आणि ही आशा जर विसंगत नसेल, तर मानवी मूल्यांच्या जाणिवेच्या पुनरुज्जीवनाच्या त्या काळांत केवळ कलाकाराच्या रूपांतच नव्हे तर विचारवंताच्या रूपांतहि आजही रवींद्रनाथ परत सांपडतील. त्यांच्या जीवनदर्शनापैकीं पुष्कळ अंश कदाचित् टिकणार नाहीं; परंतु जेवढा टिकेल, त्याचीहि किंमत कांहीं कमी नसेल.

श्री. ना. गो. चापेकर

ऐक्यमीमांसा

नेहमीच्या व्यवहारांत बोलतांना आपण अनेकदा आपण असे शब्द वापरतों कीं, त्यांचा नेमका अर्थ आपणांसहि सांगतां येणार नाहीं. मात्र ज्या व्यवहाराला उद्देशून त्या त्या प्रसंगीं शब्द वापरण्यांत येतात त्यांचा अर्थ त्या व्यवहारापुरता ऐकणाऱ्याला समजतो. व्यवहार अडून राहात नाहीं. ऐक्य शब्दाची तीच स्थिति आहे. तत्त्वज्ञानाच्या व कायद्याच्या ग्रंथांत योजलेल्या शब्दांना निश्चित अर्थ असावा लागतो. कांटेकोरपणा जितका साधेल तितका साधून शब्दयोजना करावी लागते. तत्त्वज्ञानी अथवा कायदेपंडित ह्यांच्या प्रमाणें मंत्र्यांनाहि शब्दाचा वाच्यार्थ, लक्ष्यार्थ, ध्वन्यर्थ, संश्लिष्टार्थ आणि खेरीज त्या अर्थांची व्याप्ति ह्यांचें ज्ञान नसेल तर त्यांचें भाषण म्हणजे तोंडाची वटवट असें विवेकी मनुष्य म्हणूं शकेल. मुत्सद्यांना तर शब्द तोलून बोलावे लागतात. परराष्ट्रांशीं होणारे तह व करार लेखनिविष्ट करतांना शब्दार्थाच्या व्याप्तीविषयी फार खोल विचार करावा लागतो.

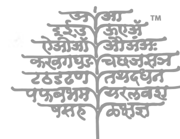
ऐक्य म्हणजे एक होणें. राष्ट्रांतील असंख्य लोकांना आपण एक व्हा म्हणून सांगतों; उपदेश करितों. परंतु अनेक जीवांचा एक जीव कसा होणार ? तेव्हा हें शारीरिक ऐक्य अपेक्षित नाहीं हें स्पष्ट आहे. मानसिक ऐक्यहि संभवत नाहीं. अर्थात ध्येयात्मक अथवा वैचारिक ऐक्य देशांत नांदावें असें सुचविण्याचा आपला आशय असतो. तथापि कित्येक जण द्विभाषिक मोडतांना गुजराथी व दक्षिणी ह्यांच्यांत "इमोशनल इंटिग्रेशन" झालें नाहीं असें म्हणत होते. ह्या इंग्रजी शब्दांचा अर्थ निश्चित करणें सोपें काम नाहीं. मराठींत वरील इंग्रजी शब्दांचें भाषांतर भावनात्मक ऐक्य म्हणून करितां येईल. आतां भावना मनाला संलग्न असते. विचाराशीं तिचा संबंध नाहीं. ह्यावरून वरील वाक्य उच्चारणारांचें म्हणणें असें असेल कीं, गुजराथी लोकांच्या मानससरोवरांतून दक्षिण्यांविषयींहि प्रेमगंगा वाहूं लागली नाही; तसेंच दक्षिण्यांच्या अन्तःकरणांत गुजराथ्यांविषयी प्रेमाचा पान्हा स्रवूं लागला नाहीं. परंतु असें होणें शक्य आहे अशी कल्पना कोणीहि समंजस माणूस करणार नाहीं. ह्यास्तव वैचारिक ऐक्याचाच तर्क संभवनीय म्हणून म्हणतां येईल.

वैचारिक ऐक्याचा ऊहापोह करूं लागलों तर तें जगांत तरी कोठें आढळतें का ? सर्वत्र मतमतान्तरांचा गलबलाच दिसून येतो. कोणी म्हणतात संयुक्त राष्ट्र हवें; दुसरे कोणी प्रतिपादतात, एक छत्री राज्यप्रकार चांगला. कित्येक खासगी धंद्यांचे पक्षपाती तर दुसरे तज्ञ म्हणणार सरकारनेंच सर्व मोठे धंदे आपल्या हातीं घ्यावे. शिस्त मोडून संपावर गेलेल्या नोकरांवर सरकारने दया करावी असा कांहींचा आग्रह तर दुसरे ठामपणें सांगतात कीं, अशा चुकारू कामगारांना सरकारने कडक शासन करावें. पदार्थांच्या वाढत्या किंमती खालीं आणणें सरकारचें आद्य कर्तव्य आहे असा हेका कांहीं जण धरून बसतात; उलट अर्थशास्त्राचे नियम पालटणें ही सरकारच्या हुकमतींतील बाब नाहीं असें अर्थशास्त्री निकराने सांगतात. तात्पर्य, वैचारिक ऐक्याचा मुद्दाहि लंगडा पडतो. एवढेंच नव्हे तर संसदीय लोकशाही राज्यपद्धतींत दोन पक्ष असणें अपरिहार्य आहे असा सिद्धान्त प्रस्थापित करण्यांत येतो. सरकारी पक्षाशीं सामना करणारा पक्ष पाहिजे असें आपण म्हणतों तेव्हां वैचारिक भिन्नतेची अपेक्षा आपण करतों. मतभेदाचें अस्तित्व गृहित धरलें जातें. कोणत्याहि प्रश्नासंबंधाने राष्ट्राची एकवाक्यता होईल असें कोणी समजत नाहीं; तथापि त्यांतल्यात्यांत मुख्य बाबींसंबंधाने एकमत असणारे बहुसंख्य असतील तरच दुपाखी लोकशाही अस्तित्वांत येईल. परंतु ह्या अर्थाने राष्ट्रांत ऐक्य हवें असें आपण म्हणत नाहीं. कॉंग्रेसवाल्यांना तर असें म्हणण्याचें कारणच नाहीं. कॉंग्रेसजन जेव्हां ऐक्याच्या गोष्टी बोलतात तेव्हां सर्वांनी बंधुभावाने, आपुलकीने, निदान

माणुसकीला अनुसरून वागावें इतकाच आशय त्या बोलण्यांत असणार हें उघड आहे. तथापि हा उपदेश इतका सर्वसामान्य आहे कीं, तो जगांतील प्रत्येक माणसाला करितां येईल. शिवाय भ्रातृभावाला तिलांजली देऊं नका असें म्हणणाराचा अन्तर्गत हेतु ज्यांना हा उपदेश केला जातो ते तसे वागत नाहींत; शत्रुभावानें वागतात असा असला पाहिजे. हें अनुमान आसामच्या दंगलीवरून बऱ्हंशानें संभाव्य ठरतें. देशाच्या एकभाषेपुढें प्रांतिक भाषांचा प्रश्न तो काय पण त्यानें हत्यासत्र घडवून आणलें. भाषेच्या पांघरुणाखालीं द्वेषाग्नि दडविण्याचा हा प्रयत्न आहे. आसाम देश मागासलेला; त्या मानाने बंगाल फारच पुढारलेला. त्यांचें आसामांत प्राबल्य होणें स्वाभाविक आहे. इतक्यांत स्वातंत्र्य लाभलें. आपल्या राज्यांत उच्चपदाधिष्ठित होण्याची संधि मिळाली. ह्या संधीचा फायदा आपणासच मिळावा; त्याच्या आड शिक्षणक्षेत्रांत त्रिनीवर असलेले बंगाली आल्याखेरीज राहणार नाहींत ह्या भीतीनें बगाल्यांचा बीमोड करण्याची बुद्धि. ह्या सगळ्याच्या बुडाशी बंगाली लोक आपले शत्रु आहेत ही भावना आहे, परंतु हें उघड कोणी कबूल करण्यास तयार नसणार! प्रांतीयता व देशीयता ह्या परस्पर विरुद्ध बाबी आहेत. प्रांताभिमान देशहित विघातक नाहीं हें म्हणणें फोल आहे. इतक्या काळापर्यंत फक्त जात्यभिमान थैमान करी होता. आता प्रांताची शासनसंस्था हातीं आल्यामुळे प्रांताभिमानाची नवीन उपज निर्माण झाली. मराठशाहीपूर्वी जात्यभिमानहि अस्तित्वांत नव्हता. जातीयतेमुळें द्वेष भडकला व गांधीवधाच्या वेळीं घडलें त्याप्रमाणें त्या अग्नींत कांहीं जातींचा स्वाहाकार झाला असें उदाहरण नाहीं. उलट, असें म्हणतां येईल कीं, आमच्या जाती म्हणजे सहजीवनाचें आदर्शभूत उदाहरण आहे. पेशवाईंत राज्यसत्ता रुजली तेव्हा जातिद्वेषानें डोक वर केलें. इंग्लिशांच्या राजवटींत नोकऱ्यांच्या वर्णीनें त्याला खतपाणी मिळालें. आंता तर राज्यपदावर आरूढ होण्याची संधी मिळाली. अशावेळीं त्या आगीचे लोळ दिसूं लागल्यास नवल नाहीं. सत्ता लोलुपतेचा हा प्रभाव आहे. ही सत्ता लोलुपता इतकी उसळून दिसते ह्याचें कारण देशैक्याच्या कल्पनेचा पूर्ण अभाव–आपल्याच देशांतील लोक आम्हांला रिपुसमान वाटतात.

जात्यभिमान, धर्माभिमान, भाषाभिमान, संस्कृत्यभिमान, प्रांताभिमान व देशाभिमान ह्यांची अभिव्यक्ति अगदी अर्वाचीन असून कृत्रिम आहे. पूर्वीचा इतिहास पाहिला तर ह्यांपैकीं कोणताहि अभिमान आकारांत येण्यास वाव नव्हता हजारों वर्षें असंख्य जाती आमच्या देशांत आहेत. त्यांनी परस्परांचीं डोकीं फोडल्याचें उदाहरण नाहीं; उलट सर्व जाती सलोख्यानें राहत असत. धर्मभेदानेंहि मारामाऱ्या करण्याचें आम्हांला कारण नव्हतें. पारशी व यहुदी, येथें यऊन सुखासमाधानानें नांदले; देशांत निरनिराळ्या शेंकडो भाषा; पण आपली भाषा दुसऱ्यावर लादण्याचें कोणाच्या मनांतहि आलें नाहीं. संस्कृति जातिपरत्वें भिन्न; तथापि आपल्या संस्कृतीचा जुलमाने प्रसार करण्याचें अपकृत्य कोणी केलें नाहीं. प्रांतच नव्हते तर प्रांताभिमान कोठून येणार! देशाची तर कल्पनाच नव्हती मग देशाभिमानाचें बीं कसें रुजणार! शिवाजीने सुरत लुटली, राघोबा फरारीनें गुजराथ व सौराष्ट्र काबीज केलें. पटवर्धनांनीं कर्नाटकांतून द्रव्य आणलें. शिंदे-होळकरांनीं उत्तर हिंदुस्थान पायाखालीं घातलें ह्यावरून देशैक्याची कल्पना आम्हांला नव्हती हेंच सिद्ध होतें.

ही कल्पना अजून नाहीं आणि भांडणाचीं नवीन नवीन क्षेत्रें मात्र उपस्थित झालीं आहेत. पूर्वीं जातिमत्सर असण्याचें कारण नव्हतें. प्रत्येक जात स्वतःला स्वतंत्र व उच्च मानी. बहुतेक जातींची उत्पत्ति कोणत्या तरी पशु, पक्षी, वृक्ष इत्यादींपासून झाली आहे असें मानलें जाई आणि त्या देवतेचें अगर देवकाचें पावित्र्य राखण्याचा प्रयत्न कसोशीनें केला जाई. प्रत्येकाचें स्वयंपाकघर अगदी सोवळें. तेथें दुसऱ्या कोणत्याहि जातीच्या इसमाला ब्राह्मणाला सुद्धा पाऊल टाकण्याची सक्त मनाई असे. मी बदलापूर पुस्तकांत लिहिलें आहे कीं, पुष्कळ जातींत स्वजातींत व्यभिचार घडला तर स्त्री जातिबाह्य होत नाहीं. परंतु इतर जातींतील माणसाशीं ब्राह्मणाशी शूद्र स्त्रीने व्यभिचार केला तर ती जातिबहिष्कृत होते. ह्यावरून जातींची उच्चनीचता हें अर्वाचीन खूळ आहे. ह्या मूर्खपणाच्या समजुतीनें जातिमत्सराला वाव मिळाला.





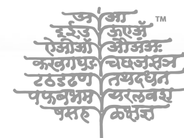
पुढें मराठेशाहींत सत्ता हातीं आल्यावर हा आंतल्या आंत धुमसत असलेला मत्सर बाहेर प्रकट होऊं लागला. सारांश, जातिमत्सर पूर्वी नव्हता ह्याचें कारण सर्व जाती समान भूमिकेवरून गणल्या जात. आपआपल्या धर्मांत राहून कोणालाहि सदाचारानें सद्गति लाभूं शकते ह्या मतामुळें धर्माभिमान उदय पावला नाहीं. इंग्लिशांनीं धर्मभेदाचा फायदा घेण्याकरतां धर्मभावना चेतावल्या. मराठेशाहींत हिंदु-मुसलमान हा भेदभाव दोघांनींहि मानला नाहीं. औरंगजेबाचा सर सेनापति जयसिंग हिंदु होता. शिवाजीनें पीराला इनामें दिलीं आहेत. अफजुलखानाने शिवाजीकडे बोलणीं करण्याकरितां ज्याला पाठविलें तो ब्राह्मण होता. संभाजी रुसून मोंगलाकडे गेला. असच पटवर्धन पेशव्यांवर रुसून फुगून निजामाच्या आश्रयाला गेले. ह्यावरून धर्मद्वेषाचें बीं इंग्लिशांनी पेरलें हें उघड आहे.

ऐतिहासिक कालांतील झालेल्या वास्तविक वा काल्पनिक जखमा लवकर बुजत नाहींत. मराठ्यांनी हिंदुस्थानभर लूट केली त्यामुळें मराठी माणसें लुटारू आहेत असा इतर प्रांतीयांचा समज झाला आहे. महाराष्ट्रांत ब्राह्मणांनी मराठ्यांचें राज्य बळकावलें अशी समजूत करून घेऊन ब्राह्मणांवर मराठे रुष्ट झाले आणि गांधीवधाच्या निमित्ताने त्यांनी ब्राह्मणांचा राक्षसी सूड उगवला. ह्याखेरीज ब्रिटिश अमदानींत ब्राह्मण प्रथम – विशेषतः चित्पावन – शिक्षणांत पुढे सरसावले आणि त्या कारणाने त्यांना सरकारी नोकऱ्या मिळाल्या. लहानमोठ्या अधिकारावर असतांना अन्याय होणारच. खेरीज ते सुखाने राहूं लागले त्याचें वैमनस्य ब्राह्मणेतरांना वाटणें स्वाभाविक होतें. ह्यांत ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर वादाचें मूळ आहे. हें वैमनस्य आतां लोपत चाललें आहे असें सांगण्यांत येतें, तथापि हें मानसिक ऐक्य नव्हे. मराठे आतां सत्ताधारी झाल्या कारणाने ब्राह्मणांचा द्वेष करण्याचें कारणच उरलें नाहीं.

भाषिक आणि प्रांतिक अभिमान ही आमची आजकालची कमाई आहे. घटनाकारांनी देशांत राज्यांची स्थापना केली ती चूक ठरली. नंतर प्रांतांच्या पुनर्रचनेचा घाट घातला तोहि हानिकारक ठरला; भाषावार प्रांतरचनेच्या योगाने तर प्रांताभिमानाच्या बरोबर भाषाभिमान चेतावला. आपण सर्व एका साम्रदेशाचे रहिवासी आहों ह्याचें विस्मरण झालें. दीडशें वर्षें मुंबई इलाख्यांत कानडी, गुजराथी व मराठी बोलणारे लोक रहात होते तेव्हां हा भाषाभिमान कोठे लोपला होता ? हा भाषाभिमान खराखुरा तरी आहे काय ? खरा भाषाभिमान असता तर मराठीचा कोष व व्याकरण तयार करण्याचा प्रसंग इंग्रज गृहस्थांवर आला नसता – इंग्लिश सत्तेखालीच मराठी भाषेची अभिवृद्धि झाली. महाराष्ट्रियांनी म्हणावें आम्ही गुजराथी शिकणार नाही व गुजराथ्यांनी म्हणावें आम्ही मराठी बोलणार नाहीं. तसेंच बंगाल्यांनी आसामांत राहून आसामी भाषा न शिकण्याचा हट्ट धरावा व आसाम्यांनी बंगाल्यांना आसामी भाषा शिकण्यास भाग पाडावें हा निव्वळ मूर्खपणाचा प्रकार आहे. शेजारीं शेजारीं राहणाऱ्यांना भाषा शिकावीहि लागत नाहीं. ती आपोआप शिकली जाते हेकटपणा करून आपण आपल्या मनोवृत्तीचें प्रदर्शन मात्र करितों. बरें, भाषाभिमानी स्वभाषेची संपन्नता वाढविण्याचे प्रयत्न तरी करतात काय ? ह्या अभिमानाच्या बुरख्याखाली परकीयांचा म्हणजे पर प्रांतीयांचा द्वेष दडलेला असतो. देशैक्याची कल्पना असती तर ही देश बुडवी चळवळ कोणी केली नसती. कझाग चळवळ, पंजाब सुभ्याची चळवळ; सवतासुभा स्थापण्याची नागांची मनीषा हीं हेंच सुचवितात. सरकारी नोकरांकडून संप करविणें हें नुसतें देशैक्याचें अज्ञान नव्हे तर तो राष्ट्रद्रोह होय. ज्याची नोकरी करावयाची तो दुष्ट, निर्दय आहे असें सतत नोकरांच्या मनावर बिंबवणें हा देशाभिमानाचा और प्रकार आहे. पुष्कळसे नोकर भारत सरकारने आपल्याकडे घ्यावे व त्यांच्या नेमणुका निरनिराळ्या प्रांतांत कराव्या. ह्याने भाषेचा प्रश्न कांहींसा सुटेल व पर प्रांतीयांबद्दलचा दूरपणा कमी होईल. उपदेशाने प्रेम उत्पन्न होत नाहीं. सहवासाने सलोखा उत्पन्न होतो व काल्पनिक गैरसमजुती नष्ट होतात. सध्या देशाभिमान तोंडांत आहे; अन्तःकरणांत त्याचा अभाव आहे. सर्व राज्यांचा कारभार प्रांतिक भाषांतून करण्याऐवजी हिंदींत करणें हें ऐक्याच्या दृष्टीने अधिक प्रशस्त होय.

ऐक्य शब्दाला कांहीं अर्थ नाहीं हें आपण पाहिलेंच. मतैक्याला आपण ऐक्य म्हणतों. ज्या विषया-

अनुक्रमणिका





संबंधाने ज्या लोकांचा मतभेद नाहीं त्या लोकांचें त्या विषयासंबंधाने ऐक्य आहे असें आपण म्हणतों. हें एकमत अभ्यासु लोकांत होऊं शकतें. तेव्हा मतभेद कोणत्या कारणांनी होतात ह्याचा विचार करणें अवश्य आहे. अज्ञान हें मतभेदाचें प्रमुख कारण आहे. बुद्धिभेदाने मतभेद होतात. आणि मजा अशी कीं, आपली विवेकशक्ति तोकडी पडते हें ठरविण्याला एकादें मापयंत्र निघालें नाहीं. ह्याचा एक दुष्परिणाम म्हणजे आमच्यांत अहंता उत्पन्न होते. अहंगंड हा मोठा दोष आहे. त्याने विषयाचें गुणदोषविवेचन दुर्लक्षिलें जातें आणि टीकेचा भडिमार व्यक्तीवर होतो. म्हणूनच रामदासानीं बजावलें आहे. 'अहंता मनी पापिणी ते नसों दे' एक देशियत्वाची जाणीव झाली म्हणजे कदाचित् हा अहंभाव कमी झाला तर होईल.

स्वातंत्र्य मिळविण्याच्या प्रयत्नांत एकजूट होती असें मानण्यांत व सांगण्यांत येतें पण तें तितकेसें खरें नाहीं. परकीय सरकारबद्दल असंतोष पसरविण्याचें कार्य टिळकांनी केलें त्याचें रूपांतर गांधींच्या चळवळींत परकीयांच्या द्वेषांत झालें. म्हणून परकी सरकार नको ह्या प्रश्नावर एकवाक्यता होऊं शकली. असाहि संभव आहे कीं, इंग्लिश गेले तर आपण सत्ताधारी होऊं ही अंधुक कल्पना ह्या चळवळींत पडणाऱ्यांच्या मनाला शिवून गेली असेल. दरोडे घालणाऱ्यांत ब्राह्मण, मुसलमान, खिस्ती वगैरे सर्व धर्मांचे व पंथाचे लोक आढळतात. लुटीचें वाटप होतांना भांडणें उपस्थित होतात. हा दृष्टांत सारभूताने घ्यावयाचा आहे. स्वातंत्र्याच्या चळवळींत एकच प्रश्न होता व तो कोणालाहि समजेल इतका सोपा होता. राज्यकारभारविषयक प्रश्न अनेक असून गुंतागुंतीचे असतात.

ध्यानांत ठेवण्याची गोष्ट ही कीं, ऐक्य ही भावात्मक वस्तु नाहीं. ती भावनात्मकहि नाहीं. एका देशांत राहणारांचे हितसंबध एक आहेत; माझें कृत्य दुसऱ्याला व दुसऱ्याचें मला साधक बाधक होत असतें ह्या विचाराने तें साधणारें आहे. एका कुटुंबांत राहणाऱ्या माणसांत एकोपा नसेल तर त्या कुटुंबाचा विनाशकाल जवळ आला म्हणून समजावें. तीच गत राष्ट्रांची आहे. अन्तर्गत कलहाने स्वातंत्र्य जाण्यास वेळ लागत नाहीं. कुटुंबांत एकोपा असतो असें आपण म्हणतों तेव्हां त्याचा अर्थ भांडणें, मारामाऱ्या, कलह नसतात एवढाच घ्यावयाचा. सर्वांची अन्तःकरणें परस्परांच्या प्रेमपाझराने आर्द्र झालेली असतात असें नव्हे. एकमेकांचे हितसंबंध एकमेकांशीं संबद्ध असतात हें त्याचें कारण होय. हा वरवर दिसणारा ऐक्याचा देखावा आर्थिक परिस्थितीने तगून राहतो. फार काय पत्नी व पति ह्यांच्या ऐक्याला सुद्धां आर्थिक कारणच आहे. मुलें ही आईबापांना एकत्र बांधून ठेवणारी ग्रंथि होय. बायको स्वतंत्र धंदा करून पैसे कमावूं लागली म्हणजे एकत्र कुटुंब मोडतें आणि त्याला भागीदारी पेढीचें स्वरूप प्राप्त होतें. अन्तस्थ कलहाने स्वातंत्र्य आपण गमवून बसलों तर आपणांवर परकीयांचे जोडे उचलण्याचा प्रसंग ओढवेल ही जाणीव प्रत्येकांत उत्पन्न झाली पाहिजे. चीनने भारताच्या भूमीवर आक्रमण केलें तेव्हां आक्रमकांच्या मनांत येथील भाई व त्यांची साथ करणारे दुसरे पक्ष हे आपल्या कामीं येतील असें आलें नसेल हें तरी कोणी म्हणावें !

कोणत्याहि पुढाऱ्याचें तसेंच आधिकाऱ्याचें कृत्य समाज हितवर्धक नसेल, त्या करणीने समाजाचें —राष्ट्राचें अहित होत असेल तर तें कृत्य करणारा राष्ट्रद्रोही समजला जातो. निसर्गाकडे पाहिलें तर नैसर्गिक सर्व शक्ती अथवा सर्व सृष्टपदार्थांचे धर्म जगाच्या उत्कर्षाला साह्यभूत होतील अशी योजना असलेली दिसते. सृष्टि ही प्रामुख्याने मोठी सहकारी संस्था आहे. एकमेकां साहाय्य करूं हें निसर्गाचें तत्त्व अर्थात् सहकार हा मनुष्याचा धर्म आहे. असहकार हा अधर्म. सहकाराला प्रेमाची आवश्यकता नसली तरी द्वेषमत्सरांच्या अभावाची असते. ह्यास्तव जे एकमेकांचे प्राण घेतात, घरांना आगी लावतात, राष्ट्रीय संपत्तीची उधळपट्टी करतात, राष्ट्राच्या मालकीच्या वस्तूंची जाळपोळ करितात ते राष्ट्रद्रोहाचें पाप करितात एवढेच नव्हे तर निसर्गाचाहि द्रोह करितात : ह्या करतांच गांधींनी अहिंसेची घोषणा केली होती. हें तात्त्विकदृष्ट्या ठीक आहे परंतु अडचण ही कीं, प्रत्येकजण माझें कृत्य देशहितासाठींच आहे असें हट्टानें प्रतिपादित असतो आणि अविवेकी माणसें तें खरें मानतात. ह्याला एकच उपाय आणि तो म्हणजे शिक्षण.

हें शिक्षण एम. ए. झाल्यानें मिळतें असें नाहीं. विवेकाने तें साधू शकतें. ही विवेकशक्ति वाढविणें हें शिक्षणसंस्थाचें मुख्य कर्तव्य.

परस्परांवर प्रेम करा. स्वतःवर आपण प्रेम करितों तसेंच दुसऱ्यावर करावें हा बायबली उपदेश तत्त्वतः बरोबर नाहीं. ह्या ऐवजी कोणाचा द्वेष करूं नये-मा विद्विषावहि-हा उपदेश आचारांत येण्यासारखा आहे. मनांत सुद्धा हिंसात्मक विचार आणूं नका हा उपदेश व्यवहार्य दिसतो हें गांधींनी बरोबर ओळखलें होतें.

अभिमान स्वतःच्या कर्तृत्वाबद्दल असावा. मी ब्राह्मण आहे ह्यांत मला अभिमान बाळगण्यास मीं काय केलें ? दवयोगाने मी ह्या जातींत जन्मलों एवढेंच.

आपल्या देशांत असंख्य जाती आहेत. प्रत्येक जात स्वतंत्र आहे. तिने आपली संस्कृति स्वतंत्र बनविली आहे. भाषाहि जातवार निराळी असे. ह्याचा अवशेष अद्यापि आपल्या प्रत्ययास येतो. उ. कायस्थांत बाटा शब्दाचा अर्थ आवरण अथवा हरताळकेच्या अगोदरचा दिवस. तसेंच त्या दिवशीं एक पक्वान्न करितात त्याचें नांव निनांव. हे दोनहि शब्द कायस्थांचेच दिसतात. ते शब्दकोशांतहि आढळणार नाहींत. डॉ. राव ह्यांनी पाठारे प्रभु जातीवर जो प्रबंध लिहिला आहे त्यांतहि त्यांच्या जातीचे खास शब्द कोणते त्यांची यादी दिली आहे. ह्यासारख्या खुणांवरून जातीजातींचा वेगळेपणा सिद्ध होतो. आतां तर अनेक धर्मांचे लोक आमच्यांत घुसले आहेत. प्रत्येक जातीचा धर्माचार वेगळा होता. वाईट एवढेंच कीं हा जातिधर्म कोणीं लिहून ठेवण्याचें मनावर घेतलें नाहीं. तात्पर्य, अशा ह्या भिन्न धर्मांचा, भिन्न पंथांचा, भिन्न भाषांचा आपला देश आहे. आणि ह्याऐवजी आपणांस अभिन्नत्व आणावयाचें आहे हें ध्यानांत ठेवून प्रत्येकाने वागलें पाहिजे. ही फार मोठी जबाबदारी आहे. ह्या जबाबदारीची जाणीव उत्पन्न होईल, अशा शिक्षणाचे धडे प्राथमिक शाळांपासून तों महाविद्यालयापर्यंत विद्यार्थ्यांना शिकविले पाहिजेत.





डॉ वा. वि. मिराशी

कालिदासाचें जन्मस्थान- छत्तीसगडांतील मालडा !

प्रस्तुत लेखाचें वरील शीर्षक पाहून 'नवभारता'चे वाचक बुचकळयांत पडतील. ते म्हणतील, 'आतांपर्यंत बंगाल, काश्मीर, माळवा या प्रदेशांत कालिदास जन्मला असें कांही संशोधक प्रतिपादीत असत. पण त्याची जन्मभूमि छत्तीसगडांतील मालडा या क्षुद्र गांवीं होती असें आम्ही कधी ऐकलें नाही--' त्यांना सांगावयाचें आहे कीं पुण्याचे श्री. वा. कृ. परांजपे यांचें हें अगदी ताजें अभिनव संशोधन आहे आणि तें त्यांनी नुकत्याच प्रसिद्ध झालेल्या आपल्या **Fresh Light on Kalidasa's Meghaduta** ह्या ग्रंथांत मांडलें आहे. या संशोधनाचा साक्षात्कार त्यांना गेल्या एकदोन वर्षांतच झाला आहे. कारण त्यापूर्वी त्यांनी लिहिलेल्या 'मेघदूतावर नवा प्रकाश' या मराठी पुस्तकांत (पृ. ८४--८५) 'पादपूरणार्थक अव्ययाप्रमाणें मेघमार्गाच्या स्थळ नकाशांत मध्येंच बरीचशी जागा कोरी राहू नये एवढ्याकरिता कालिदासाने या माल पठाराचा उपयोग करून घेतला आहे. रामगिरि आणि आम्रकूट या दोन स्थळांच्या दरम्यान जी मोठी तूट, पोकळी किंवा खड्डा पडत होता तो भरून काढण्याकरितां ही भर होय. मालक्षेत्र हा यांमधील 'दुवा' असें म्हटलें होतें, व तें माल पठार म्हणजे छत्तीसगडांतील मालडा होय हें विल्सनचें मत ऋणनिर्देश न करतां स्वीकारलें होतें. त्यावेळीं पादपूरणार्थक अव्ययाप्रमाणे अनावश्यक व क्षुद्र दिसणाऱ्या मालडाचें अखिल जगाला वंदनीय अशा कालिदासाच्या जन्मस्थानांत रूपांतर झालें ही श्री परांजपे यांच्या संशोधनाची किमया ! हें अभिनव संशोधन खालीलप्रमाणांवर अधिष्ठित आहे—

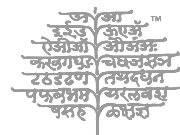
श्री. परांजप्यांचीं प्रमाणें

(१) मेघदूतांत —

स्थानादस्मात्सरसनिचुलादुत्पतोङ्मुखः ।
खमूदिङ्नागानां पथि परिहरन् स्थूलहस्तावलेपान् ॥

या श्लोकांत यक्ष मेघाला उत्तरेकडे तोंड करून उड्डाण करावयास सांगतो, पण त्याने उत्तरेकडे तोंड करावयाचें तें फक्त मांगल्याकरितां. त्याच्या उड्डाणाची दिशा पश्चिम– नव्हे दक्षिण -- होती. कारण पुढील एका श्लोकांत 'सद्यः सीरोत्कषणसुरभिक्षेत्रमारुह्य मालं; किञ्चित्पश्चाद्व्रज लघुगतिर्भूय एवोत्तरेण ॥' असा मालक्षेत्राचा उल्लेख आहे. हें माल रामगिरीच्या - पूर्वीच्या सरगुजा संस्थानांतील रामगडच्या - दक्षिणेस होतें. कारण मेघदूताचा अत्यंत प्राचीन टीकाकार स्थिरदेव म्हणतो, 'मालं पाश्चात्यसीमान्तं दक्षिणाश्रितम्' वल्लभदेव हा टीकाकारहि 'मालं हि दक्षिणाशास्थम्' असें म्हणून 'किञ्चित्पश्चात्प्रवलय गतिम्' असा पाठ स्वीकारतो. तेव्हा मेघाने दक्षिणेकडचें माल ओलांडल्यावर गिरकी मारून (wheeling back) पुनः उत्तरेला जावयाचें आहे. हें माल म्हणजे रतनपुराजवळचें मालडा - कारण (अ) या दोन नांवांत साम्य आहे आणि ते आम्रकूट म्हणजे अमरकंटक याच्या परिसरांत आहे.

हें माल रामगिरीच्या (रामगडच्या) दक्षिणेस आहे; मेघास तर उत्तरेस जावयाचें होतें. तेव्हां कालिदासाने मेघास तेथे मुद्दाम नेलेलें दिसतें. अर्थात् त्याला त्याबद्दल विशेष आपुलकी वाटत होती हें उघड आहे. तेव्हा तें त्याचें जन्मस्थान असावें.





(२) 'माल' प्रदेशाला कालिदासाने क्षेत्र म्हटलें आहे. याचें कारण बहुधा भगवान् रामचंद्र तेथे वनवासांत आले असावे. या कारणास्तवहि कालिदासाने मेघाला मालक्षेत्राला नेलें असावें. पण तेथें मेघाने किंचित् थांबावयाचें म्हणून मुख्य मार्गापासून हें आडवळण (deviation) फार झालें नाहीं.

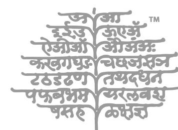
वरील प्रमाणांचें परीक्षण

आतां परांजप्यांच्या या तर्कांचें— नव्हे तकटांचें— परीक्षण करूं.

श्री. परांजप्यांना येन केन प्रकारेण सरगुजा संस्थानांतील रामगड हा मेघदूतांतील रामगिरि हें ठरवावयाचें आहे. त्याकरितां कालिदासाच्या श्लोकांची कितीहि ओढाताण करावी लागली तरी त्याची क्षिति ते बाळगत नाहीत. आम्रकूट (त्यांच्या मतें अमरकंटक), नर्मदा वगैरे मेघदूतांत उल्लेखिलेलीं स्थलें व नद्या ही रामगडच्या पश्चिमेस आहेत. कालिदास तर मेघाला 'उत्पतोदङ्मुखः खम्' (उत्तरेकडे तोंड करून आकाशांत उड्डाण कर) असें सांगतो. तेव्हा हें उत्तरेकडे तोंड करणें मांगल्यार्थ मानलें पाहिजे हा परांजप्यांचा तर्क! नंतर मेघाने पश्चिमेकडे (उत्तरेकडे नव्हे) गेलें पाहिजे असा त्यांचा आग्रह! इतकें करूनहि माल (मालडा) हें रामगडच्या पश्चिमेस नसून नैऋत्येस राहतें ही अडचण राहतेच. त्यावर तोडगा त्यांना 'मालं हि दक्षिणाश्रितम्' या स्थिरदेवाच्या टीकेंत सांपडलें. तेव्हा माल हें मालडा हें सिद्ध झालें! तेव्हा मेघानें अलकेला जातांना प्रथम उत्तरेकडे न जातां दक्षिणेकडेच उड्डाण केलें पाहिजे हें ओघानेंच आलें! अशी ही माल = मालडा या समीकरणाची उपपत्ति आहे.

मेघदूताच्या टीकाकारांच्या विधानाचा खरा अर्थ

श्री परांजपे कालिदासाच्या श्लोकांचा सरळ अर्थ आपणांला अनुकूल असा अर्थ कोणा टीकाकाराने केला आहे काय हें पाहत असतात. आमचे प्राचीन टीकाकार एरव्ही कितीहि व्युत्पन्न असले तरी भूगोलाच्या बाबतींत बरेच अनभिज्ञ होते. म्हणून त्यांनी रामगिरि म्हणजे चित्रकूट असें विलक्षण समीकरण मांडलें आहे. श्लोकांत निर्देशिलेल्या दिशा पाहून त्याना अनुसरून त्यांनी त्या त्या स्थानांच्या दिशा आपल्या टीकांत दिल्या आहेत. 'किंचित्पश्चाद् व्रज लघुगतिर्भूयएवोत्तरेण' यांत मालप्रदेश चढल्यावर मेघानें उत्तरेस जावयाचें असें सांगितलें असल्यामुळें माल प्रदेश दक्षिणेस आहे असें स्थिरदेव म्हणतो तर याच श्लोकांत मेघाला किंचित् पश्चिमेस वळण्यास सांगितलें असल्यामुळे सुमतिविजय हा टीकाकार 'पूर्वस्यां दिशि मालं मालाख्यं देशं किञ्चित् स्तोकमारुह्य' (पूर्व दिशेस असणाऱ्या माल देशावर किंचित् काळ चढून) असें स्पष्टीकरण करून मालप्रदेश पूर्वेस आहे असें सांगतो. या दोन्ही दिशा रामगिरीस अनुलक्षून सांगितल्या नसून **त्यापुढच्या मेघगतीच्या दृष्टीने सांगितल्या आहेत.** परांजपे त्या दिशा रामगिरीस (त्यांना अभिप्रेत असलेल्या रामगडास) अनुलक्षून घेतात. मालडा हें रामगडच्या दक्षिणेस (वस्तुतः नैर्ऋत्येस) असल्यामुळे त्यांना स्थिरदेवाचें म्हणणें ग्राह्य वाटतें व त्यावर ते आपली 'कालिदासाच्या जन्मस्थाना'ची इमारत उभारतात, आणि सुमतिविजयाचें म्हणणें त्याच्या चुकीमुळे किंवा नकलकारांच्या हस्तदोषांमुळे झालें असावें असें अनुमान करतात (फ्रेश लाइट, पृ. ७४). वास्तविक पाहतां माल पूर्वेस होतें हा तर्कहि तितकाच सबळ होईल, कारण रामगडच्या पूर्वेसहि बंगालांत मालडा नांवाचें स्थल आहे आणि तें जिल्ह्याचें ठिकाण असल्यामुळे रतनपुरच्या उत्तरेस असलेल्या मालडा खेड्यापेक्षा जास्त प्रसिद्ध आहे. मेघास अलकेस जावयाचें असल्याने तो पूर्वेस कसा जाईल असा आक्षेपहि या मतावर





घेतां येणार नाही. दक्षिणच्या मालडा खेड्यास भेट दिल्यावर गिरकी मारून मेघाला पुनः पश्चिमेस जाता येतें, तर पूर्वेच्या मालडा या जास्त प्रसिद्ध अशा ठिकाणाहून तशीच गिरकी मारून त्याला पश्चिमेला कां जातां येऊं नये ?

स्थिरदेव मेघास दक्षिणेस जाण्यास सांगत नाही

वस्तुतः स्थिरदेवाचा आधार–परांजपे आपल्या मतास देतात तो–आभासात्मक आहे. कारण तो ' उत्पतोदङ्मुखः खम् ' याचा अर्थ मेघाने उत्तरेकडे तोंड करून दक्षिणेकडे जावें असा मुळीच करत नाही. उलट त्याच श्लोकांत पुढे आलेल्या दिङ्नागानां पथि परिहरन् स्थूलहस्तावलेपान् ' या पादांतील ' दिङ्नागानां ' या अनेकवचनाचें समर्थन करतांना स्पष्टच म्हणतो— ' बहुत्वमेवात्र विवक्षितं यदम्बुदं प्रति यक्षो भणति दिगन्तराणि परिहृत्य त्वयोत्तरैव हरित् तूर्णं गन्तव्येति भावः । (यक्ष मेघाला सांगतो तूं इतर दिशा सोडून उत्तर दिशेनेच त्वरेने जावें). तेव्हा स्थिरदेव मेघाला दक्षिण दिशेच्या मालप्रदेशाकडे (मालडा खेड्याकडे) पाठवील हें शक्य नाही. ' माल प्रदेश दक्षिणेंत आहे रामगिरीच्या दक्षिणेस नव्हे). तुला तेथून उत्तरेस जावयाचें आहे. तेव्हा तू दिङ्नागांच्या स्थूल शुंडादंडाना बाजूला सारून आकाशांतून उत्तर दिशेचाच मार्ग आक्रमण कर ' असा अर्थ स्थिरदेव या श्लोकांतून काढत आहे. इतर टीकाकारांचाहि अभिप्राय असाच आहे.

कालिदासाचें जन्मस्थान छत्तीसगडांत आहे या अभिनव सिद्धान्ताची उभारणी स्थिरदेवाच्या ' मालं दक्षिणाश्रितम् ' या वचनावर परांजप्यांनी केली असल्यामुळे त्या प्रमाणाचा फोलपणा इतक्या विस्ताराने दाखवावा लागला. आतां 'तुष्यतु दुर्जनः' न्यायाने मालप्रदेश दक्षिणेंत आहे असें मानलें तरी तो मालडा असणें शक्य नाहीं हें परांजप्यांच्या प्रमाणांचें चिकित्सक परीक्षण करून दाखवितों. त्यांचीं एतद्विषयक प्रमाणें क्रमाने घेऊं.

मालप्रदेश म्हणजे मालडा नव्हे

(१) माल प्रदेश म्हणजे मालडा या समीकरणाचें पहिलें प्रमाण ' दोन्ही नामांतील सादृश्य ' हें अत्यंत भ्रामक आहे. कारण यासारखीं गांवें इतरत्र – उदाहरणार्थ बंगालांत – आहेत हें मागें दाखविलें आहे. दुसरें असें कीं रतनपूरजवळचें मालडा गांव हें दीड दोन हजार वर्षांइतकें प्राचीन आहे हें सिद्ध झालें नाही. तेथे प्राचीन अवशेष असते तर त्यांचा उल्लेख बिलासपुर जिल्हा गॅझेटीयरमध्ये किंवा कनींग्ह्यामच्या रिपोर्टांत आला असता. शिवाय ' आरुह्य ' या पदाने सूचित केल्याप्रमाणें तें पठार नाही व रामगडहून जास्त उंचावर नाही.

आम्रकूट म्हणजे अमरकंटक नव्हे

दुसरें प्रमाण मालडा हें आम्रकूटाच्या (अमरकंटकाच्या) परिसरांत आहें हेंहि असेंच बिनबुडाचें आहे. आधी आम्रकूट म्हणजे अमरकंटक हें सिद्ध झालें नाही. परांजप्यांनी अमरकंटक हें ' आम्रकूट ' नांवाचें अपभ्रष्ट रूप मानलें असावें. पण त्याला आधार नाही. अमरकटक (किंवा अमरकंटक) हें संस्कृत नांव आहे. कटक म्हणजे पर्वताचें पठार. ' कटकोऽस्त्री नितम्बोऽद्रेः ' हें अमरकोशांतील वचन पाहा. तेव्हा ' देवांचें निवासस्थान असलेलें पर्वताचें पठार ' असा अर्थ ' अमरकटक ' नामाचा होतो. नर्मदानदीचें उगमस्थान म्हणून अमरकंटकाचा उल्लेख अनेक पुराणांत येतो. (' संजय ' मासिकाच्या जुलै १९५९ च्या अंकांतील आम्ही उद्धृत केलेले स्कन्दपुराणांतील उतारे पाहा.) आम्रकूटाचा मात्र तसा उल्लेख कोठेहि येत नाही. (प्रो. दीक्षितार यांची पुराणांची सूचि पाहा). आम्रकूट हें नांव त्या पर्वताच्या शिखरावरील आम्रवनावरून पडलें

होतें व तें कालिदासाने मेघदूत श्लोक १४ मध्ये सूचित केलें आहे तेव्हा आम्रकूट म्हणजे अमरकंटक नव्हे. या समीकरणावर परांजप्यांचें मत मुख्यतः आधारलें आहे. त्याचा पाया असा डळमळीत झाला आहे.

माल हें पुण्य-क्षेत्र नव्हतें.

(३) मालप्रदेशाला कालिदासाने क्षेत्र म्हटलें आहे हें परांजप्यांचें विधानहि असेंच बिनबुडाचें आहे. ' सद्यःसीरोत्कषणसुरभिक्षेत्रमारुह्य मालम् ' यांतील क्षेत्रान्त पद सामासिक असून तें ' माल ' याचें विशेषण आहे. येथे ' क्षेत्र ' याचा अर्थ ' शेत ' असा आहे. नुकतींच नांगरल्यामुळे जेथील शेतें (पावसाचे थेंब पडल्याकारणाने) सुगन्धित झालीं आहेत असा अर्थ येथे विवक्षित असून तो स्थिरदेव या अत्यंत प्राचीन टीकाकाराने दिला आहे. येथे क्षेत्र याचा अर्थ पुण्यक्षेत्र असा कोणीहि टीकाकार करीत नाही. तेव्हा माल (मालडा) या खेडेगांवचा संबंध भगवान् रामचन्द्राच्या निवासाशी जोडण्याचा प्रश्नच उपस्थित होत नाही. अर्थातच मेघाला माल प्रदेशाकडे नेण्याचें हें कारण होऊं शकत नाही.

तेव्हा मालप्रदेश रामगिरीच्या दक्षिणेस नव्हता तर रामगिरि ते अलका या मार्गावरच होता. अर्थातच तेथे गेल्यावर मेघाला गिरकी मारण्याचें कांही कारण नव्हतें. ' प्रवलय गतिम् ' असा पाठ घेतला तरी ' प्रवलय ' याचा अर्थ ' वळव ' असाच होतो. माल प्रदेशावर आरोहण केल्यावर मेघाने किंचित् पश्चिमेकडे **वळून** नंतर पुन्हा उत्तरेस जावयाचें होतें. ' पुन्हा ' (**भूयः**) या पदावरून रामगिरि ते मालप्रदेश हा मेघाचा प्रवास उत्तर दिशेनेच व्हावयाचा होता हें उघड आहे. दिशांचे हे सर्व उल्लेख रामटेकपक्षाला उत्कृष्टरीतीने जमतात हें आम्ही अनेकवार दाखविलें आहे. तेव्हा माल प्रदेश मालडा होऊं शकत नाही हें स्पष्ट आहे.

कालिदासाला मालप्रदेशाविषयीं उत्कट प्रेम नव्हतें

मालप्रदेश रामगिरि ते अलका या मार्गावरच असल्याने त्याचा उल्लेख करण्यांत कालिदासाने कांहीं विशेष आपुलकी दाखविली असें होत नाही. अर्थातच तें त्याचें जन्मस्थान होतें हा तर्क सर्वस्वी निर्मूल आहे.

उज्जयिनीचा दाखला गैर लागू

मेघ विदिशेला पोचल्यावर तेथून अलकेच्या मार्गावर उज्जयिनी पडत नव्हती (वक्रः पन्था यदपि भवतः प्रस्थितस्योत्तराशाम्) तरी कालिदासाने मेघाला उज्जयिनीला जाण्याचा आग्रह केला आहे. त्यावरून कालिदास तेथे राहत असावा असें अनुमान अनेकांनी केलें आहे. कालिदासाने उज्जयिनीच्या वर्णनास पूर्ण अकरा श्लोक दिले आहेत. या श्लोकांत उज्जयिनीच्या अगणित संपत्तीचें, शिप्रा नदीवरून पहाटे वाहणाऱ्या मंजुळ, सुगन्धी व शीतवायूचें, तेथील निरनिराळ्या स्थलांबद्दल प्रसिद्ध असलेल्या प्राचीन कथांचें, त्या नगरींतील प्रसिद्ध महाकालनामक शिवालयाचें, त्यांतील सायंकाळच्या आरतीच्या वेळीं होणाऱ्या वेश्यानृत्याचें व रात्रीं प्रियकरांस भेटण्यास जाणाऱ्या अभिसारिकांचें इतकें सुंदर वर्णन केलें आहे कीं उज्जयिनीस कालिदास राहत असावा हें अनुमान संभवनीय वाटतें. त्याचेंच अनुकरण करून परांजप्यांनी मालक्षेत्र (छत्तीसगडांतील मालडा) रामगड ते विदिशा या मार्गावर पडत नव्हतें तरी कालिदासाने मेघाला मुद्दाम तेथे नेलें आहे त्यावरून तें त्याचें जन्मस्थान असावें असें अनुमान केलें आहे पण तें मुळीच ग्राह्य वाटत नाही. मालक्षेत्र कालिदासाचें जन्मस्थान असतें तर त्याचें वर्णन करतांना ' सद्यःसीरोत्कषणसुरभिक्षेत्रमारुह्यमालम् ' (त्यांतील शेतें नुकतींच नांगरल्यामुळें सुगन्धित झालीं आहेत) एवढा पाद लिहून त्याचें समाधान झालें असतें

काय याचा विचार वाचकांनी करावा. तेव्हा अनेक-प्रकारें श्लोकांची ओढाताण करून व वडाची साल पिंपळाला लावून परांजप्यांनी मेघाला मालड्याला नेलें असलें तरी त्यांचें उद्दिष्ट साध्य होत नाही हें पाहून 'भक्षितेऽपि लशुने न शान्तो व्याधिः' या संस्कृत म्हणीची आठवण होते.

छत्तीसगड म्हणजे पूर्वमालव नव्हे

कालिदास हा माळव्याचा कवि असें सामान्यतः मानण्यांत येतें. त्या समजुतीचा फायदा आपल्या लाडक्या मालडास मिळावा म्हणून परांजपे छत्तीस-गडास पूर्वमालव असें नांव होतें असें सांगतात (पृ. १७६) यांत ते स्वतःस हास्यास्पद करून घेत आहेत. छत्तीसगडाचें प्राचीन नांव कोसल किंवा दक्षिण कोसल असें होतें व तें रामायणकालापासून प्रसिद्ध आहे. अनेक प्राचीन कोरीव लेखांत त्या प्रदेशाचें हेंच नांव आलें आहे. रघुवंशांतील राजांस 'उत्तरकोसलेश्वर' म्हणण्यांत कालिदासहि छत्तीस-गडाचें 'दक्षिणकोसल' हें नांव सूचित करीत आहे. माल प्रदेश हा जसा कधींहि छत्तीसगडांत नव्हता तसें मालव हें नांवहि त्याला कधींहि प्राप्त झालें नव्हतें. असे बिनबुडाचे काल्पनिक तर्क करून परांजप्यांनी वाचकांची दिशाभूल करूं नये अशी त्यांस स्नेहभावाची सूचना आहे.

येथवर परांजप्यांच्या इंग्रजी ग्रंथांत प्रथमच मांडलेल्या एका अभिनव सिद्धांताचें परीक्षण केलें. प्रस्तुत लेख संपविण्यापूर्वी त्यांच्या आणखी कांही विधानांचा परामर्श घेणें जरूर आहे.

आमच्या लेखांचा परिणाम

'प्रो. मिराशी आमच्या रामगड मतावर अनेक लेख नियतकालिकांत लिहून हल्ला चढवितात' अशी तक्रार परांजप्यांनी केली आहे (पृ. २२९). पण आम्ही कितीहि लेख लिहिले तरी परांजप्यांच्या सुपीक कल्पनाशक्तींतून निर्माण होणाऱ्या सर्व सिद्धां-तांचें खंडन करणें अशक्य आहे. तथापि ते स्वतः कबूल करीत नसले तरी आमच्या लेखांनी त्यांचे अनेक कुतर्क नष्ट झाले आहेत. त्यांपैकी कांही असे आहेत —

(१) 'प्रययावातियेषु' इत्यादि श्लोकांत (रघु. १२.२४) 'ऋक्षेषु' पदावर श्लेष असून त्याचा एक अर्थ ऋक्ष पर्वत (रामगड) असा आहे. (आता ते असें म्हणत नाहीत.)

(२) रामगडावरील मूर्ति सीता, राम व लक्ष्मण यांच्या असून रामाच्या उजव्या हातास सीतेची मूर्ति असल्याने त्या अत्यंत प्राचीन आहेत. (आता ते त्या मूर्ति रेवती, बलराम व राम यांच्या आहेत हें कबूल करतात. पृष्ठ १५७ पाहा.)

(३) 'तोयमादाय गच्छेः' या मेघदूतांतील नर्मदानदीच्या उल्लेखावरून मेघाने ती नदी न ओलांडतां तिच्या कांठाकांठाने जावयाचें होतें. (आता मेघाने नर्मदानदीचा एकादा उत्तरेचा फाटा ओलांडला असेल असें परांजपे म्हणतात.)

(४) रामाचा आश्रम चित्रकूट पर्वतावर (रामगडावर) होता. (आता श्री. परांजपे तो त्याच्या पायथ्याशी होता हें मान्य करतात आणि त्याच्या समर्थनार्थ आम्ही आपल्या पुस्तकांत दया-नंद ग्रन्थमालेंतील रामायणाच्या आवृत्तींतून प्रथमच उद्धृत केलेले श्लोक ऋणनिर्देश न करतां देतात. पृ. १८६ पाहा.)

ऋक्षबिल म्हणजे हाथीफोड बोगदा नव्हे

वरील व इतर अनेक ठिकाणीं आम्ही प्रथमच प्रकाशांत आणलेल्या साधनसामग्रीचा उपयोग श्री. परांजप्यांनी केला आहे आणि आपलीं कांही मतें बदललीं आहेत. तेव्हा आमच्या लेखांनी त्यांचा फायदाच झाला आहे. पण तसें कबूल करण्याचें सौजन्य मात्र त्यांनी दाखविलें नाही.

इतर कांही ठिकाणीं मात्र त्यांनी आपलीं पूर्वीचीं मतें पुनः अभिनिवेशाने मांडलीं आहेत. उदाहरणार्थ, रामगडावरील हाथीफोड बोगदा हा रामायणांत वर्णि-





केलेलें ऋक्षबिल होऊं शकत नाही हें आम्ही आपल्या 'मेघदूतांतील रामगिरि अर्थात् रामटेक' या पुस्तकांत (पृ. ६४–६९) सविस्तर दाखविलें असतांहि ते कबूल करीत नाहीत. संस्कृतांत बोगद्याला 'बिल' म्हणत नाहीत, 'रन्ध्र' म्हणतात. हिमालयांतील क्रौंचरन्ध्राचा उल्लेख कालिदासाने मेघदूतांत (श्लो. ५९) केला आहे तो पाहा. या रन्ध्रांतून हंस उत्तरेस मानससरोवराकडे जात असतात. बिल म्हणजे एका बाजूस बंद असलेलें बीळ. तेव्हां हाथीफोड बोगद्यास ऋक्षबिल म्हणणें शक्य नाही. शिवाय रामायणांत (किष्किन्धाकांड, ५०, ३) ज्या ऋक्षबिलाचें वर्णन आलें आहे तें विन्ध्यपर्वताच्या दक्षिण पश्चिम (किंवा नैर्ऋत्य) शिखरांत किंवा त्याच्या थोडें दक्षिणेस होतें. हाथीफोड बोगदा विन्ध्याच्या पूर्वभागांत आहे. तेव्हां तें ऋक्षबिल होऊं शकत नाही. हें आमच्या लेखांत अनेकवार दाखविलें असतांहि परांजपे आपला दुराग्रह सोडीत नाहीत.

नर्मदानदीचें मेघदूतांतील वर्णन पावसाळ्यांतील नव्हे.

तीच गोष्ट नर्मदेच्या 'उपलविषमे विन्ध्यपादे विशीर्णाम्' या वर्णनाची. हें वर्णन अमरकंटकापासून दहा मैलांवर पावसाळयांत दिसणाऱ्या नर्मदानदीच्या धबधब्याचें आहे असें परांजपे आतां म्हणतात. पूर्वी तें अमरकंटकाजवळ अनेक दिशांहून येऊन मिळणाऱ्या स्रोतांचें आहे असें म्हणत होते. हीं दोन्ही मतें चूक आहेत. मेघाला नर्मदा नदी दिसली ती आम्रकूट पर्वत ओलांडून द्रुततर गतीने कांही प्रदेश आक्रमिल्यावर दिसली. (मे. श्लो. १९) आम्रकूट हा अमरकंटक मानल्यास त्याच्याजवळ मिळणाऱ्या स्रोतांस हें वर्णन जुळणार नाही. हें वर्णन धबधब्याचेंहि नव्हे. कारण त्यावेळीं पावसाळा सुरू झाला नव्हता. 'सर्व पूर्व मेघ म्हणजे पावसाळयाचीं शब्दचित्रें होत' असें श्री. परांजपे म्हणतात (पृ. २४२), पण तें बरोबर नाही. ग्रीष्म ऋतु संपून, पावसाळा सुरू होणार या सुमाराचें वर्णन पूर्वमेघांत आहे. हें कोणासहि खालील पंक्तींवरून पटेल.—

(१) मेघालोके भवति सुखिनोऽप्यन्यथावृत्तिचेतः ।
(श्लो. ३)

(२) आ कैलासाद्बिसकिसलयच्छेदपाथेयवन्तः
सम्पत्स्यन्ते नभसि भवतो राजहंसाः सहायाः ॥ (श्लो. १०)

(३) त्वामासारप्रशमितवनोपप्लवं साधु मूर्ध्ना
वक्ष्यत्यध्वश्रमपरिगतं सानुमानाम्रकूटः ॥
(श्लो. १५)

(४) सौभाग्यं ते सुभग विरहावस्थया व्यञ्जयन्ती
कार्श्यं येन त्यजति विधिना स त्वयैवोपपाद्यः ॥
(श्लो. २९)

(५) तस्याः किञ्चित्करधृतमिव प्राप्तवानीरशाखम्
हृत्वा नीलं सलिलवसनं मुक्तरोधोनितम्बम् ॥
(श्लो. ४३)

'पूर्वमेघांत पावसाळयाचीं शब्दचित्रें आहेत.' असें म्हणणाऱ्याला मेघदूताचें रहस्य समजलें नाही असें म्हटलें पाहिजे. तेव्हा नर्मदा नदीचें 'उपलविषमे विन्ध्यपादे विशीर्णाम्' हें वर्णन उन्हाळयांत तिचा प्रवाह विन्ध्य पर्वताच्या पायथ्याशीं अनेक स्रोतांत विभक्त होतो त्याचें आहे असें मानलें पाहिजे. नर्मदा नदीचें हें दृश्य इटारसी–भोपाळ या मार्गाने मध्य रेल्वेच्या प्रवाशास ग्रीष्मऋतूच्या अखेरीस पाहतां येतें.

रामटेक पक्षांविषयीं कांहीं मतें

मेघदूतांतील रामगिरि म्हणजे नागपूरजवळचें रामटेक हें मत आतां सर्व नामांकित विद्वानांना मान्य झालें आहे. त्यांपैकीं कांहींचीं— रा. ब. का. ना. दीक्षित, डॉ. काशीप्रसाद जायसवाल, डॉ. अ. स. आळतेकर, प्रो. नीलकंठशास्त्री, डॉ. रमेशचंद्र मुजुमदार यांचीं—मतें आम्ही आपल्या 'मेघदूतांतील

रामगिरी अर्थात् रामटेक' या पुस्तकाच्या पुरवणींत दिलीं आहेत तीं पाहावीं. या मताचा पुरस्कार करण्यांत आमची प्रादेशिक वृत्ति (regional affinity) दिसते असें श्री. परांजपे म्हणतात. (पृ. २४५). तसा आरोप ते वरील विद्वानांच्या बाबतींत करूं शकत नाहीत. म्हणून ते म्हणतात, 'अहो, हीं मतें माझें संशोधन प्रसिद्ध होण्यापूर्वींचीं आहेत.' आपल्या संशोधनाच्या सामर्थ्याविषयीं हा त्यांचा आत्मविश्वास अभिनन्दनीय आहे. तथापि त्यांत कांहीच तथ्य नाही, हें त्यांच्या आणि आमच्या पुस्तकांवर कै. ज. स. करंदीकर यांनी केसरींत जे अभिप्राय व्यक्त केले त्यांवरून दिसून येईल. श्री. परांजपे यांच्या पुस्तकाविषयीं श्री. करंदीकर म्हणतात– 'मेघाच्या प्रवासाचा मार्ग दाखवून तो रामगडला जुळतो, रामटेकला जुळत नाही, असें दाखविण्यासाठी श्री. परांजपे यांना पुष्कळच लटपट आणि शब्दांच्या अर्थाची ओढाताण करावी लागली आहे. श्लोक १४ मधील 'उदङ्मुखः खं उत्पत' याचा अर्थ उत्तरेकडे तोंड करून आकाशांतून उडत जा, असा सरळ असतांना, 'शुभशकुन म्हणून उत्तरेकडे तोंड कर, पण पश्चिमेकडे जा' असा वेडावांकडा अर्थ केला आहे. रामटेकहून-मार्ग सरळ उत्तरेकडे जातो, रामगड घेतल्यास 'उदङ्मुखः उत्पत' हें विधान जुळत नाही. पुढे श्लोक १६ मध्ये माल पठारावरून थोडासा पश्चिमेला जाऊन मग पुनः उत्तरेच्या मार्गाने जा, असें म्हटलें आहे. यांतील 'भूयः' (पुनः) या पदावरून माळपठारापर्यंतच प्रवास उत्तर दिशेनेच व्हावयाचा हें उघड दिसतें. रामगडपासून अमरकंटकपर्यंतचा मार्गांतर उत्तरेऐवजीं नैऋत्य दिशेचा आहे. तेथून पुढे भिलसापर्यंतचा मार्ग बहुतांशीं पश्चिम व किंचित् उत्तरेचा असा आहे. या मार्गाला 'किञ्चित् पश्चाद्व्रज लघुगतिर्भूय एवोत्तरेण' हें वर्णन मुळीच जुळत नाही." नंतर कांही दिवसांनी आमच्या पुस्तकाचें केसरींत परीक्षण करतांना कै. करंदीकरांनी म्हटलें होतें कीं रामगड ते विदिशा आणि रामटेक ते विदिशा असे मार्ग दाखविणारे दोन्ही नकाशे डोळ्यांपुढे धरल्यास कालिदासाच्या मेघाचा मार्ग रामटेकशी जुळतो; रामगडशीं जुळत नाही, हें उघड होतें." कै. ज. स. करंदीकरांचीं हीं विधानें प्रादेशिक वृत्तीमुळें केलीं होतीं असें परांजपेहि म्हणूं शकणार नाहीत. कारण ते विदर्भाचे रहिवासी नसून पुण्याचे होते. तेव्हा भूगोल श्री. परांजप्यांच्या सिद्धान्ताविरुद्ध जातो हें स्पष्ट आहे.

संशोधनांत वस्तुनिष्ठ पद्धति आवश्यक

ऐतिहासिक संशोधन वस्तुनिष्ठ पद्धतीने केलें पाहिजे. उपलब्ध साधनांना स्वतः बोलूं दिलें पाहिजे, त्यांच्यावर स्वतःच्या मताचें दडपण घालूं नये. तसेंच कोणी आपल्या मतांतील दोष दाखविल्यास ते प्रांजळपणें कबूल करावे. असें केलें नाही तर तें संशोधन सत्याचें न होतां त्याचें पर्यवसान कल्पित कादंबरींत होतें एवढा धडा जरी श्री. परांजपे या वादापासून शिकले तरी त्याचें सार्थक्य होईल.





श्री. नीलकंठ बाबुराव परुळेकर

वर्तमान नैतिक अधोगति--

— व परमोच्च नीतिधर्माचा आदर्श सतत नजरेसमोर असण्याची आवश्यकता

स्वातंत्र्याच्या लढ्याच्या चळवळीच्या वेळीं परमोच्च कोटीचीं सत्य-अहिंसेचीं तत्त्वें पाळण्यासाठीं गांधीजी एकसारखे लोकांस जोंपर्यंत आदेश देत होते तोंपर्यंत परमोच्च नीतिनियम पाळण्याच्या बंधनाचा जो पगडा लोकांच्या मनांवर बसला होता तो स्वातंत्र्य मिळाल्यावर आतां इतका ढिला किंवा शिथील झालेला दिसतो कीं त्याची उलट प्रतिक्रिया म्हणून कीं काय, नीतिनियम सर्व झुगारून दिल्याशिवाय कसलेच व्यवहार किंवा व्यवसाय करून सुखानें जीवन जगतां येणें शक्य नाहीं असा बऱ्याच लोकांनीं आपला पूर्ववत् ग्रह करून घेऊन, त्याप्रमाणें पुन्हा पूर्ववत् आपल्या जुन्या चालत आलेल्या रूढीप्रमाणें वागण्याचें ठरविल्यासारखें सर्वत्र आज दिसून येत आहे.

स्वार्थी वृत्तींनें इतकी उचल खाल्लेली दिसते कीं आपणा स्वतःशिवाय आपल्या आसपास, आजूबाजूस आपल्याच सारखीं दुसरीं माणसें वावरत असून ज्या सुखसोईसाठीं आपली स्वतःची धडपड चालूं आहे तशाच सुखसोईंची त्यांनाहि आवश्यकता आहे, याची जाणीव मनांत मुळींच न बाळगतां बऱ्याच मनुष्यांचें वर्तन चालत असल्याचा व त्यामुळें इतरांस असह्य त्रास पोंचत असल्याचा कटु अनुभव आज अनेकांस पदोपदीं येत आहे. व्यापारधंद्याच्या क्षेत्रांत घ्या, किंवा डॉक्टरी-वकीलीच्या पेशांत पहा, ही नीतिनियमांची उचलबांगडी किंवा हकालपट्टी सारख्याच प्रमाणांत केली जात असल्याचें आढळून येतें. स्वतःला फक्त अधिक चैनींत कसें राहतां येईल या एका दृष्टीनेंच बहुतेकांचें वर्तन चाललेलें दिसतें. आणि आजच्या आपल्या नवीन तरुण पिढींत तर नैतिक मूल्यांच्या अस्तित्वाच्या ज्ञानाचा मोठ्या प्रमाणांत पूर्णपणें अभाव दिसून येतो. ही तरुण पिढी सत्य-अहिंसातत्त्वांबद्दल केवळ अज्ञान दर्शविते एवढेंच नव्हे, तर उलट त्या तत्त्वांना उघड विरोध करणारी अशी नियत असल्याचें प्रत्ययास येत आहे.

हिंसेचें समर्थन करणारा संप्रदाय

तसेंच कांहीं विशिष्ट पंथाच्या किंवा संप्रदायाच्या माणसांकडून गांधीवादी म्हणजे ‘अहिंसावादी संप्रदायाच्या’ किंवा ‘सर्वोदय पंथाच्या श्री. विनोबादि’ प्रचारकांचें ‘अहिंसेचें तत्त्वज्ञान हें दिसण्यास गोंडस असलें तरी तें भयानक व परिणामीं विनाशक आहे,’ आणि तें जो गीतेचा अर्थ लावीत आहेत तोहि सपशेल खोडसाळ व चुकीचा आहे, अशा आशयाचा जोराचा प्रचार करण्यांत येत आहे. आणि आश्चर्य हें कीं अशा प्रचारास भारदस्त समजल्या जाणाऱ्या मासिकांतून प्रशंसादर्शक किंवा प्रोत्साहनदर्शक प्रसिद्धिहि मिळत आहे.

“वसंत मासिक”–(‘बाळशास्त्री हरिदास–म्हणजे मराठी साहित्याचें चालतें बोलतें विद्यापीठ” हा लेख) याचा ताजा पुरावा पाहिजे असल्यास एका मासिकाच्या दिवाळीच्या अंकांत महाभारत आणि गीता या ग्रंथांबरोबर आदर बाळगणाऱ्या लेखकाकडून जीं खालील प्रमाणें- विधानें करण्यांत आलेलीं आहेत तीं पहा :—

“पण ज्यांना दुष्टदुष्ट प्रवृत्तींनीं भरलेल्या या जगाशीं नित्य संबंध ठेवावयाचा आहे त्यांनीं ध्येय म्हणून नव्हे, पण धोरण म्हणून, आत्मसंरक्षणाचें अपरिहार्य साधन म्हणून तारतम्य बुद्धीनें हिंसेचा अवलंब करावयाचें ठरवलें तर कुठें चुकलें ?”

“गीतेच्या शिकवणींत ‘मया हतांस्त्वं जहि,’ व ‘निमित्तमात्रं भव सव्यसाचिन्’ असें सांगून भगवान्





श्रीकृष्णांनीं अर्जुनास शेवटीं युद्ध लढण्यास प्रवृत्त केलेंच कीं नाहीं ?"

आणि "अहिंसा हें एक साधन म्हणूनच त्याचें महत्त्व आहे. देशकालपरिस्थितीचा व व्यक्तीचा विचार न करतां त्या साधनाचा साध्य म्हणून पुरस्कार करीत बसलें तर तेंच पुण्याऐवजीं पाप झाल्यावांचून राहणार नाहीं. पण नवलाची गोष्ट ही कीं महात्मा गांधींनीं व्यवहारनिरपेक्ष, निरपवाद, अहिंसेवर भर दिला आहे. वैयक्तिक जीवनापेक्षांहि समष्टि जीवनांत संपूर्ण अहिंसेचें तत्त्वज्ञान अधिक मारक ठरतें हा विवेक तर अहिंसेच्या एकाहि प्रचारकाच्या मनाला कधीं शिवलेला दिसत नाहीं. अहिंसापालनाच्या मार्गांतले धोके अन् खांचखळगे इतिहासांत अगदीं स्पष्ट दर्शविले असूनहि तिकडे कुणीहि लक्ष दिलें नाहीं. दुष्टांना प्रेमानें जिंकण्याची, अधमांना अनुनयानें वश करण्याची मुलखावेगळी, लोकविलक्षण कल्पना या तत्त्वज्ञानांत अनुस्यूत आहे."

वरील विधानें करणाऱ्या लेखकमहाशयांनीं गांधीप्रणीत किंवा गांधीपुरस्कृत अहिंसाशास्त्राचीं अंगेंउपांगें पूर्णपणें समजून घेण्याचा कधीं प्रयत्न केला आहे काय ? आणि गीतेचा तरी अर्थ काळजीपूर्वक समजून घेण्याचा प्रयत्न केला आहे काय ? याबद्दल वरील त्यांच्या विधानांवरून साहजिकच जबर शंका येते. पूर्वग्रह दूषित कल्पनेनें कांहीं गोष्टी गृहीत धरून आपल्या केवळ तर्कशक्तीनेंच ही सर्व मल्लीनाथी त्यांनीं केलेली दिसते. गांधीजींनीं किंवा त्यांच्यामागूनच्या अहिंसावादी पुढाऱ्यांनीं अहिंसामार्ग हा केवळ शुद्धतम साधन (purest means) म्हणूनच पुरस्कारिलेला आहे, साध्य म्हणून त्यांनीं त्याचा केव्हांच पुरस्कार केलेला नाहीं. तसेंच गीतेंतील : "सुखदुःखे समे कृत्वा लाभालाभौ जयाजयौ । ततो युद्धाय युज्यस्व नवं पापमवाप्स्यसि " (२·३८); " योस्थः कुरु कर्माणि !! (२·४८); " मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्याध्यात्मचेतसा । ...युद्धयस्व विगतज्वरः " (३–३०); " जहि शत्रुं ...कामरूपं दुरासदम् " (३–४३); " तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युद्धय च " (८–७); " तस्माद् योगी भवार्जुन " (६–४६); " मयैवैते निहताः पूर्वमेव । निमित्तमात्रं भव सव्यसाचिन् " (११–३३) आणि " यस्य नाहंकृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते । हत्वाऽपि स इमान् लोकान् न हन्ति न निबद्धयते " (१८. १७) या सर्व श्लोकांचा अर्थ काय होतो ? सुख-दुःख, लाभ-नुकसान, किंवा जय-अपजय या द्वंद्वांबद्दल ज्याची बुद्धि सम झाली नाहीं, ज्याला योगस्थ स्थिति प्राप्त झाली नाहीं, ममत्व सोडून अध्यात्मबुद्धीनें सर्व कर्में ईश्वरार्पण करण्याचें ज्याला साध्य झालें नाहीं, शरीरांत ठाणें देऊन बसलेले काम-क्रोधादि शत्रु ज्याला जिंकतां आले नाहींत, सर्वकाल ईश्वराच्या चिंतनांत ज्याचें मन रमलें नाहीं, ज्याचा अहंभाव नष्ट झाला नाहीं आणि सर्वकांहीं होतें तें ईश्वरीशक्तीनें होतें व आपण फक्त निमित्तमात्र आहोंत अशी ज्याची निष्ठा झाली नाहीं, अशा आमच्या-तुमच्या सारख्या कोणाहि सामान्य माणसास भगवन्तांनीं युद्ध किंवा हिंसा करण्यास पूर्ण मुभा दिली आहे, आणि अशी हिंसा केल्यास पाप वगैरे कांहीं लागणार नाहीं असें सांगितलें आहे, असा त्यांचा अर्थ होतो कीं काय ?

हिंसेला गीतारहस्याचा आधार मिळतो काय ?

ज्याअर्थीं पूर्वग्रहदूषित विचारांच्या व मतांच्या समर्थनार्थ अर्धवट बुद्धीनें गीतेच्या शिकवणीचे असले स्वार्थी व बिनाधार अर्थ लावण्याच्या मोहिमेनें आज पुन्हा उचल खाल्ल्याचें स्पष्ट दिसत आहे, त्याअर्थीं लोकमान्य टिळकांच्या गीतारहस्यांतील तीन-चार प्रकरणांत गीताप्रणीत परमोच्च नीतिधर्माचें लोकमान्यांनीं जें सांगोपांग विवेचन केलें आहे व जें 'रहस्यांतील' अत्यंत महत्त्वाचें असें रहस्य आहे, तें येथें थोडक्यांत एकत्रित करून लोकांपुढें पुन्हा ठेवणें फार श्रेयस्कर आहे असें मला वाटतें, व म्हणून तें मी येथें देत आहे.

ज्ञानमूलक श्रद्धाप्रधान अनन्यभक्तियुक्त निष्काम कर्मयोग हा जो गीतेचा मुख्य प्रतिपाद्य विषय त्यांत 'बुद्धियोगावर', तें अत्यंत आवश्यक साधन म्हणून, विशेष भर देण्यांत आला आहे. सुरुवातीसच " दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय " (२–४९) असें सांगून, " तेषां सततयुक्तानां भजतां प्रीतिपूर्वकम् । ददामि बुद्धियोगं... " (१०-१०) असें भगवान् आश्वासन देतात, आणि शेवटीं " बुद्धियोगमुपाश्रित्य मच्चित्तः सततं भव " (१८–५७) असा उपदेश करतात. म्हणजे कर्मयोग आचरतांना त्याला बुद्धियोगाची जोड

अवश्य पाहिजे असें बजावण्यांत आलेलें आहे. तेव्हां हा 'बुद्धियोग' म्हणजे काय तें आतां पाहूं. कोणतेंहि कर्म करतानां बुद्धि निष्काम, निःस्वार्थी, शुद्ध, सम व स्थिर अशी ठेवणें किंवा असणें यास 'बुद्धियोग' म्हटलें आहे. या एकाच पण मजबूत पायावर सत्य –अहिंसा या नित्य (eternal) तत्त्वांनी आधारलेली नीतिधर्मशास्त्राची कधींहि न डळमळणारी अशी भव्य इमारत जर उभारण्यांत आली तरच ती परमोच्च नीतिधर्मशास्त्र म्हणवून घेण्याच्या पात्रतेस पोंचेल असें लोकमान्यांचें ठाम मत आहे. कर्त्याची बुद्धि कशी होती हें पाहिल्याशिवाय त्याच्या कोणत्याहि कृत्याचें यथार्थ नैतिक मूल्य ठरविणें चुकीचें होईल. कृत्याच्या केवळ बाह्य परिणामांवरून त्या कृत्याचें नैतिक मूल्य ठरविणें यथार्थ होईल असा भरंवसा बाळगतां येणार नाहीं. दिसण्यांत एकाद्या कृत्याचे परिणाम वाईट असले तरी त्या कृत्याची नैतिक किंमत उच्च दर्जाची असूं शकेल. "तूं शुद्ध बुद्धीनें युद्ध लढत असतानां भीष्म-द्रोणादि पूज्य गुरू जरी मारले गेले, तरी त्याचें पाप तुला लागणार नाहीं, कारण त्यांनां मारण्याच्या उद्देशानें व त्यांच्याबद्दलच्या द्वेषबुद्धीनें तूं युद्ध लढत नाहींस." असें भगवन्तांचें अर्जुनास आश्वासन आहे.

केवळ बाह्य दृश्य परिणामांवरून कोणत्याहि नैतिक कृत्याची किंमत ठरविणारे मिल, स्पेन्सर, बेन, बेन्थॅम वगैरे पाश्चिमात्य तत्त्ववेत्यांचें आधिभौतिक तत्त्वांवर आधारलेलें नीतिशास्त्र हें कच्चें, डळमळीत व अपुरें आहे, अशी लोकमान्यांनीं कडक शब्दांत टीका केलेली आहे. उच्चतम आध्यात्मिक बैठकीच्या पाया-वांचून रचलेलीं नीतिशास्त्रें दिसण्यांत कितीहि आकर्षक दिसलीं तरी तीं समाजांतील अनिष्टें नाहींशीं करण्यास अपुरीं पडतात असें आपलें मत त्यांनीं नमूद केलेलें आहे. वरील तत्त्ववेत्त्या पंडितांत सात्त्विक वृत्तीचीं अनेक माणसें आहेत व त्यांचे विचार फार उच्च कल्पनांनीं भरलेले, व मननीय आणि आदरणीय असले तरी परिणामी ते लंगडे आहेत, असें लोकमान्यांचें म्हणणें आहे. हे आधिभौतिकवादी पंडित दृश्य सृष्टीच्या पलीकडे किंवा बुडाशीं कांहीं अदृश्य शक्ति आहे किंवा कसें; परमेश्वर, आत्मा वगैरे कांहीं वस्तु आहेत किंवा कसें, व असल्यास त्यांचें स्वरूप काय आहे, वगैरे समजून घेण्याच्या अध्यात्मशास्त्राच्या खोल पाण्यांत उतरण्यास तयार नाहींत. कारण तें शोधून काढणें मनुष्याच्या बुद्धीच्या आवांक्या-बाहेरचें आहे, असें त्यांचें म्हणणें पडतें. दृष्टिगोचर तेंच किंवा तेवढेंच सत्य, असें गृहीत धरून मनुष्यमात्रास आपलें वर्तन शक्य तितकें अधिक निर्दोष बनवितां येणें शक्य आहे, असें त्यांना वाटतें. प्रथम स्वतःच्या जास्तीं-तजास्त सुखासाठीं धडपड करणें व त्यासाठीं जरूर पड-ल्यास दुसऱ्याच्या सुखावरहि आक्रमण करण्यास न कच-रणें हा पशुवृत्तीचा स्वभावधर्म सर्वसाधारण बहुतेक प्रत्येक मनुष्यांत उपजतच आहे. याचा परिणाम असा होतो कीं स्वतःच्या स्वार्थासाठीं एकाचें दुसऱ्याच्या स्वार्थावर जेव्हां आक्रमण होतें तेव्हां मनुष्यामनुष्यांमध्यें कलह माजतात. समाजा-समाजांची व राष्ट्रा-राष्ट्रांचीहि तीच गत.

असे कलह माजूं नयेत, मनुष्या-मनुष्यामध्यें व राष्ट्रा-राष्ट्रामध्यें सलोखा व शांतता नांदावी आणि मानवी व्यवहार सुरळीत चालून मनुष्यांस प्रगतीचें शिखर गांठतां यावें, याबद्दलची खरी कळकळ वरील आधिभौतिकवादी पंडितांनाहि लागून स्वार्थासाठीं चाललेल्या मनुष्याच्या पाशवी स्वैर वर्तनांस योग्य निर्बंध घालण्यासाठीं त्यांनीं त्यांच्या मतें शक्य तितकें निर्दोष नीतिधर्मशास्त्र निर्माण केलें आहे.

निव्वळ आपमतलबी नंगा स्वार्थ या जगांत विना-विरोध चालत नाहीं, स्वार्थासाठीं चाललेली एकाची धडपड जेव्हां दुसऱ्याच्या स्वार्थाच्या आड येते, तेव्हां ती विघ्न आणल्याशिवाय रहात नाहीं; असा अनुभव येतो. या मूळ कारणापासूनच आधिभौतिकवाद्यांच्या नीतिधर्मशास्त्रास सुरुवात होते. स्वतःचा स्वार्थ साधतांना तो दुसऱ्याच्या स्वार्थाच्या आड न येईल एवढी खबरदारी घेणें हितावह आहे, किंवा यापुढची थोडी वरची पायरी म्हणजे, स्वतःचा स्वार्थ पाहतांना दुसऱ्याच्याहि स्वार्थाकडे थोडी नजर ठेवणें बरें, किंवा शक्य झाल्यास परोपकारहि करण्याचा प्रयत्न करावा (foresighted self-interests दूरदर्शी स्वार्थ किंवा enlightened self-interests – उदात्त स्वार्थ), असा उपदेश करण्यांत येऊं लागला. पण या दोहोंच्याहि मुळाशीं स्वार्थबुद्धि आणि भीति हीं आहेत, हें स्पष्ट दिसून येईल. आस्ते आस्ते याहि पुढें जाऊन पुष्कळांच पुष्कळ हित (the greatest

good of the greatest number) व नंतर त्याहि पुढची पायरी म्हणून सर्व मानव-जातीचें हित साध्य करण्याचा प्रयत्न करणें हें मनुष्यमात्राचें परमकर्तव्य आहे, असें प्रतिपादन कर-ण्यांत येऊं लागलें. कित्येक मनुष्यांत दुसऱ्यावर प्रेम करणें किंवा उपकार करणें ही जी स्वाभाविक प्रवृत्ति दिसून येते ती अधिक स्पृहणीय आहे असें वाटून, तिची जितकी वाढ होईल तितकी बरी, म्हणून प्रत्येकानें दुसऱ्याच्या हितासाठीं झटावें, म्हणजे या, अधिभौतिकवाद्यांच्या शब्दांत, 'माणुसकी'ची आपो-आप वाढ होत जाईल, असें प्रतिपादन करण्यांत येऊं लागलें.

वरील विचारसरणींत उणीवा, दोष आणि अडचणी कोणत्या आहेत, तें आतां आपण पाहूं.

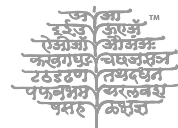
दोघांच्या स्वार्थांत जेव्हां विरोध येतो, तेव्हां एकानें दुसऱ्याच्या हितासाठीं आपल्या स्वतःच्या स्वार्थांतून किती स्वार्थाचा त्याग करावयाचा व तो कां ? आणि शेवटीं स्वतःचा स्वार्थ तिळभरहि न सोडण्याकडेच जर त्याचा कल झुकला, तर त्याला उपाय काय ? पुष्कळांचें पुष्कळ हित किंवा कल्याण कशांत आहे, व तें कोणी व कसें ठरवावयाचें ? मनुष्यांच्या बहुसंख्येच्या निर्णयावर नेहमींच तें सोंपविणें इष्ट व योग्य होईल का ? पेंचप्रसंगाचे वेळीं तर कित्येकदां बहुसंख्य जनतेला आपलें स्वतःचेंच खरें कल्याण कशांत आहे, तें बिन-चुक समजणें कठिण जातें ! आधिभौतिकवाद्यांकडे याला सयुक्तिक उत्तर नाहीं. तसेंच सर्व मनुष्यजातीचें कल्याण कशांत आहे, हें ठरविण्याची निर्दोष अशी कसोटी किंवा 'माणुसकी'चीहि निर्दोष व्याख्या कर-ण्याचें साधनहि त्यांचेकडे नाहीं.

आधिभौतिकवादी व अध्यात्मवादी नीतिशास्त्र

कर्त्याची बुद्धि विचारांत घेतल्याशिवाय कर्मांच्या केवळ बाह्य परिणामांवरून किंवा फलावरून कर्मांची नैतिक किंमत ठरविण्याचाहि आधिभौतिकवाद्यांचा मार्ग चुकीचा आहे. एकाद्या सत्कार्यास एकाद्या अत्यंत गरीब मनुष्यानें आपल्याकडे असलेले दोनचे दोनहि पैसे देणगी म्हणून दिल्यास त्याची नैतिक किंमत, एकाद्या लक्षाधिशानें नांवलौकिकाच्या हांवेनें त्याच कार्यास एक हजार रुपये दिल्याच्या कर्मापेक्षां आपण अधिक समजतों. महाभारतांतील नकुलाच्या सुप्रसिद्ध कथेवरून तेंच स्पष्ट होतें.

त्यामुळेंच आधिभौतिकवाद्यांचे अशा कच्च्या, सदोष व डळमळींत पायावर आधारलेले नीतिनियम लोक-कल्याण साधण्याचे कामीं, किंवा उच्च नीतिमत्तेच्या पायरीला मनुष्यमात्राला चढविण्याचे कामींहि अपुरे पडतात. तरीपण आपणांपकीं कित्येक सुशिक्षित मंडळी अजूनहि वरील नीतिनियम अधिक 'व्यवहार्य' म्हणून त्यांची प्रौढीनें प्रशंसा करण्यांत भूषण मानतात, याचें आश्चर्य वाटतें !

आत्मविचारांत निमग्न राहणाऱ्या बुद्धीला किंवा मनाला मी तसा दुसरा, मला ज्या गोष्टींपासून सुख किंवा दुःख होतें, त्याच गोष्टींपासून दुसऱ्यासहि सुख किंवा दुःख झाल्याविना रहाणार नाहीं, याची जाणीव सतत जागृत रहाते, आणि अशा बुद्धीचा मनुष्य दुसऱ्याच्या हितासाठीं म्हणून जेव्हां कांहीं कार्य कर-ण्यास प्रवृत्त होतो, तेव्हां स्वार्थी किंवा हिशेबी मनानें तें तो करीत नाहीं. मी तसाच दुसरा अशा शुद्ध व निस्वार्थ बुद्धीनेंच तें तो करितो. "पण शुद्ध बुद्धि म्हणजे काय ? कारण बुद्धि हा प्रकृतीचा विकार असल्या-मुळें बुद्धि उपजत सात्त्विक, राजस व तामस असूं शकते. म्हणून बुद्धीच्याहि पलीकडचा जो नित्य आत्मा त्याचें सर्वांभूतीं एकच असणारें स्वरूप ओळखून त्या-प्रमाणें कार्याकार्याचा निर्णय करणारी जी बुद्धि तिलाच शुद्ध किंवा सात्त्विक म्हणावें असें गीतेंत सांगितलें आहे. सात्त्विक बुद्धीसच साम्यबुद्धि असेंहि नांव आहे. व त्यांचा अर्थ 'सर्वभूतान्तर्गत आत्म्याचें एकत्व किंवा साम्य ओळखणारी' असा आहे. कोण-त्याहि सत्कार्याकडे प्रवृत्ति होणें हा गुण शुद्ध मनाचा आहे, हिशोबी मनाचा नव्हे. सर्वांभूतीं सम झालेली शुद्ध बुद्धीच नीतिमत्तेचें खरें बीज होय. ज्ञानयुक्त निस्सीम शुद्ध बुद्धि किंवा शील हीच सदाचरणाची खरी कसोटी होय, असा जो गीतेंत सिद्धान्त केला आहे, तोच निर्दोष होय." असें लोकमान्य म्हणतात. आणि सर्वात्मैक्य भावनेनें केलेल्या अशा कर्माची नैतिक किंमत उच्च दर्जाची होऊं शकते. अशा मनुष्याच्या हातून दुसऱ्यास दुःखदायक किंवा हानिकारक असें कर्म होणेंच शक्य नसतें.



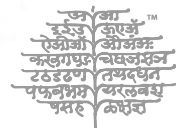


अहिंसा, सत्य वगैरे नीतिधर्म हे नित्य म्हणजे सर्वकाळीं, सर्व प्रसंगीं एकसारखेच लागू पडणारे, आणि कोणत्याहि बाह्य कारणांनीं बाधा न पावणारे किंवा न बदलणारे असे आहेत. हे नीतिनियम पाळले जातात ते, स्वतःचा त्यामुळें फायदा होईल का नुकसान होईल, या हिशेबी विचारांनीं पाळले जात नाहींत. सत्यप्रीत्यर्थ प्राणाहुति सुद्धां दिल्याचीं अनेक उदाहरणें इतिहासांत नमूद आहेत. आत्म्याच्या सर्वव्यापित्वाच्या भावनेनेंच मनुष्यांत 'माणुसकी' येते, आणि 'सर्वभूतहित' हा त्याचा स्वभावधर्म बनतो. म्हणजे अध्यात्मशास्त्रांत शिरल्याशिवाय कोणतें कार्य उच्च दर्जाचें किंवा कोणते नीतिनियम उच्च कोटीचे, तें ठरविण्याची बिनचुक कसोटी सांपडत नाहीं.

परमावधीची शुद्ध व श्रेष्ठ नीति कोणती, म्हणजे पराकाष्ठेचा चांगला, श्रेष्ठ व शुद्ध मार्ग कोणता, हें ठरविण्यास प्रथम सर्वांभूतीं एकच आत्मा, म्हणजे साक्षात् परमेश्वर वास करीत आहे, ह्या अध्यात्मशास्त्रांतील मूलगामी तत्त्वावर अढळ श्रद्धा असावी लागते. आणि अशा शुद्धतम, पवित्रतम मार्गाचा अवलंब केल्याविना श्रेष्ठतम, उच्चतम ध्येय गांठतां येणें केव्हांहि शक्य नसतें. पूर्वजन्मीच्या बऱ्यावाईट कृत्यांच्या बंधनामुळेंच पुनर्जन्म प्राप्त होतो, व म्हणून तो केवळ अशाश्वतच नव्हे, तर तो दुःखालय म्हणजे दुःखाचें आगर आहे. इंद्रिय विषय सुख हें खरें किंवा टिकाऊ सुख नव्हे. आत्मविचारांत निमग्न राहणाऱ्या बुद्धीसच खरें सात्त्विक व शाश्वत सुख उपभोगतां येतें. पुनर्जन्माच्या चक्रांतून मुक्तता करून घेऊन मोक्षप्राप्ति करून घेणें, स्वतःच्या स्वार्थाचा, स्वतःमधील पशुवृत्तीचा यज्ञ, होम किंवा होळी करून पूर्णावस्थेस पोंचण्याचा, आत्मप्रतीतीनें आपल्यामधील आत्म्यास ओळखण्याचा, म्हणजेच दृश्य सृष्टीच्या बुडाशीं असलेल्या अव्यक्त, अविनाशी, सत्य व नित्य अशा ईश्वरीतत्त्वाशीं तादात्म्य पावणें — 'यं लब्ध्वा चापरं लाभं मन्यते नाधिकं ततः', 'यं प्राप्य न निवर्तन्ते' — या पूर्णावस्थेस पोंचण्याचा प्रयत्न करीत रहाणें हें उच्चतम साध्य मनुष्यमात्रापुढें गीतेनें ठेविलेलें आहे. हें पूर्णावस्थेचें साध्य गांठलेलीं मनुष्यें पूर्वीं होऊन गेलेलीं आहेत. अर्थात् तें साध्य गांठतां येणें मनुष्यमात्रास अशक्य नाहीं, असें गीतेचें ठासून सांगणें आहे.

शूराची अहिंसा

उंचांत उंच शिखर गांठण्याचें ध्येय आपण जेव्हां आपल्यापुढें ठेवूं व तें गांठण्याचा प्रामाणिकपणें एकसारखा दीर्घ प्रयत्न करीत राहूं, तेव्हांच कुठें त्याच्या जवळपास तरी पोंचणें आपणास शक्य होतें. सत्यअहिंसा हे त्रिकालाबाधित शुद्धतम मार्ग आमच्यापुढें ठेवून ते कसोशीनें, कडक रीतीनें, आणि न कचरतां आम्ही पाळावे म्हणून गांधीजी आम्हांस जे एकसारखे आदेश देत गेले, त्याचा उद्देश तरी हाच होता. व त्यामुळें आम्ही ते थोड्या अंशानें तरी जे पाळले, त्याचें केवढें मोठें फळ आम्हांस मिळालें, याचा प्रत्यक्ष पुरावा आज आपणां सर्वांपुढें आहेच. अहिंसा पाळावयाची ती निर्भेळ, सशक्तांची, शूरांची, वीरांची असली पाहिजे, असें ते जेव्हां एकसारखे बजावीत गेले, तेव्हां कुठें अशक्तांची, दुर्बळांची व अर्धवट अशी अहिंसा आमच्याकडून पाळली गेली. त्याचा अर्थ, आम्हीं वर उल्लेखिलेला लेखक म्हणतो त्याप्रमाणें, आत्यंतिक किंवा संपूर्ण अहिंसा व संपूर्ण सत्य जनतेपुढें ठेवून तीं पाळण्याचा आग्रह धरण्यांत गांधीजींना 'तारतम्य बुद्धि' नव्हती, किंवा 'देशकालपरिस्थितीचा व व्यक्तीचा' त्यांनीं विचार केला नव्हता, असा होतो का? सामुदायिक सत्य-अहिंसातत्त्वांचा एवढ्या प्रचंड मोठ्या प्रमाणावर गांधीनीं प्रयोग करून तो यशस्वी करून दाखविला असतां 'समष्टि जीवनांत संपूर्ण अहिंसेचें तत्त्वज्ञान अधिक मारक ठरतें' हा शोध लेखकाला कुठून लागला? याबद्दलचा 'विवेक' गांधीजींपेक्षा या लेखकाला अधिक आहे, असें दिसतें! गांधीजींच्या 'सत्यअहिंसा' चळवळीनें जुना इतिहास खोडून नवा इतिहास घडवून आणला असता, जुन्या इतिहासांतील पुराण्यांनांच चिकटून बसावें असें या लेखकाला वाटावें, हें आश्चर्य नव्हे काय? "A wrong has no prescriptive right to exist merely on the ground that it is of a long standing" हें गांधीजींचें उत्तर त्याला पुरेसें होणार नाहीं काय? "अहिंसा तत्त्वज्ञानांत अनुस्यूत असलेली दुष्टांना प्रेमानें जिंकण्याची, अधमांना अनुनयानें वश करण्याची कल्पना" ज्या अर्थी सदरहू





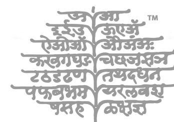
लेखकाला "मुलखावेगळी व लोकविलक्षण" अशी वाटते त्या अर्थी गांधीजींच्या शिकवणीचा त्याला गंधहि लागलेला नाहीं, याबद्दल त्याची कींव करावीशी वाटते. पण गीतेंतील "निर्वैरः सर्वभूतेषु" (गी. ११–५५), तसेंच "न पापे प्रतिपापः स्यात् साधुरेव सदा भवेत्" (महाभारत, वन. २०६–४४), व "न चापि वैरं वैरेण व्युपशाम्यति" (म. भा. उद्यो. ७१–५९ व ६३). आणि "कर्म चैतद्-साधूनां असाधु साधुना जयेत्। धर्मेण निधनं श्रेयो न जयः पापकर्मणा॥" (म. भा. शां. ९५–१६) या वचनांबद्दल सदरहू लेखकाला काय म्हणावयाचें आहे.'

गीतेंतील आणि महाभारतांतील या तत्त्वांनां अनुसरूनच "Godliness of human nature" ओळखण्यास गांधीजी आम्हा सर्वांस सांगत असत. आम्हीं ज्यांना दुष्ट समजतों अशा माणसांतहि हा दैवी गुण असतो व निर्दोषपणें आपण दुःख सहन करण्यानें अशा दुष्ट माणसांतीलहि हा दैवी सात्त्विक गुण बाहेर प्रकट होऊं शकतो (innocent self-suffering evoked the best in the evil-doer or opponent") असें गांधीजींचं म्हणणें असे.

गेलीं अनेक शतकें हिंसा आणि असत्य वगैरे एकाच पाशवी मार्गानें लोक चालत आले व तोच मार्ग रूढ झाला व लोकांच्या अंगवळणी पडला, आणि त्याचाच इतिहासांत पुरावा नमूद केलेला आढळतो, एवढ्यामुळें तोच मार्ग समर्थनीय ठरतो का? नेहमींच्या सरावानें अंगवळणी पडलेल्या हिंसा मार्गाचा अवलंब करण्यास कांहीं हरकत नाहीं असें लोकांस निराळें सांगण्याची आवश्यकता असते का? सांगितल्याशिवाय हिंसा करण्याकडे लोकांची प्रवृत्ति सहज आपोआपच जात नाहीं काय? पण अनेक युगांच्या अनुभवानें हिंसा-असत्य हा मार्ग चुकीचा व मनुष्याच्या प्रगतीस बाधक व हानिकारक आहे, असें आढळून आलें असल्यास व जगांत वारंवार उद्भवणारीं युद्धें थांबावीं, शांतता नांदावी व मनुष्यां–मनुष्यांमध्यें सलोखा प्रस्थापित व्हावा हें नवें उच्च ध्येय जें आपण आज नजरेपुढें ठेविलें आहे, तें गांठतां येण्यासाठीं जुना पण चुकीचा मार्ग सोडून देण्याची व नवा शुद्ध साधनांचा मार्ग स्वीकारण्याची जर आपणांस आवश्यकता वाटत असेल व प्रयोग करून हा नवा मार्गच अधिक श्रेयस्कर व प्रभावी असल्याचें सिद्ध झाल्याचा जर पुरावा आपल्यापुढें असेल, तर या नव्या मार्गाचा जोराचा प्रचार व पुरस्कार करावयास नको का?

अहिंसामार्गाचा पुरस्कार करतांना लोकांतील भ्याड-पणा घालविणें व त्यांना खरे शूर, वीर व अहिंसक योद्धे बनविण्याचा गांधीजींचा कटाक्ष होता. शस्त्राचा अवलंब करून हिंसा करणें हें भ्याडपणाचें लक्षण आहे असें ते म्हणत. अहिंसा आचरावयाची ती शूरांची, वीरांची अशी हवी आहे, नेभळटांची नव्हे, असें गांधीजींचें निक्षून सांगणें होतें. कितीहि क्रूर किंवा दुष्ट मनुष्य असला तरी अहिंसामार्गानें त्याचें हृदय बदलतां येणें शक्य आहे, हें अनेक दाखले देऊन सयुक्तिकपणें त्यांनीं सिद्ध केलें आहे, "The bravery of the non-violent is vastly superior to that of the violent. The non-violence of the storng, of the brave has limitless capacity to melt even the stoniest hearts" असें ते ठासून सांगत असत. अपरिहार्य परिस्थितींत हिंसेची त्यांनीं जी तरफदारी केली आहे, ती पुढीलप्रमाणें आहे :— "Where there is only a choice between cowardice and violence I would advice violence. What is indispensable for us is bravery. There can be no question of compromise with cowardice. When non-violence becomes a cloak for our weakness, it emasculates us. Far better than emasculation would be the bravery of those who use physical force. Far better than cowardice would be meeting one's death fighting. Violence is any day preferable to impotence. There is hope for a violent man to become non-violent. There is no such hope for the impotent." तसेंच "He who cannot protect himself or

his nearest and dearest or their honour by non-violently facing death, may and ought to do so by violently dealing with the appressor. He who can do neither of the two is a burden. He who, for fear of being beaten; suffers the women of his household to be insulted, is not manly, but just the reverse, and is fit to be neither a husband, nor a father, nor a brother." तसेंच " For the achievement of the loftiest of ends, a resort to the purest of means is absolutely necessary " हें गांधीजीप्रणीत अहिंसावादाचें ब्रीद वाक्य आहे. यापेक्षां अधिक अवतरणें देऊन हा लेख मी अवास्तव लांबवूं इच्छित नाहीं. माझी एवढीच विनंति आहे कीं वरील लेखकाप्रमाणेंच ज्यांची अजून विचारसरणी कायम राहिली असेल त्यांनीं गांधीजीप्रणीत किंवा पुरस्कृत " सत्य-अहिंसा " शास्त्राबद्दल ऐकीव अधवट माहितीवरून आपला चुकीचा ग्रह करून न घेतां तें समग्र शास्त्र काळजीपूर्वक समजून घेण्याची तसदी घ्यावी.





कै. श्री. मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्या विचारधनांतून:— श्री. ना. अ. नाईक

मानवतावादी राजकारण आणि सामाजिक लोकशाही

[मानवता, लोकशाही, समाजवाद हे शब्द आजकाल फार सवंग झाले असून त्यांचा सरसकट वापर आजकाल सर्वत्र आढळून येतो. त्यामुळें सर्वसामान्य वाचकांच्या विचारांना योग्य वळण मिळण्या-ऐवजीं दिशाभूल मात्र अधिक होते. शिवाय जयप्रकाश नारायण यांच्यासारखे विचारवंत एका बाजूनें अपक्ष लोकशाहीचा पुरस्कार करीत असतांनाच श्री. राजगोपालाचारी यांच्या "स्वतंत्र" पक्षाशींहि चुंबाचुंबी करतांना आढळतात. त्यामुळें या विषयासंबंधी विचार करीत असतांना अभ्यासूंची कुचंबणा होते. कै. श्री. मानवेंद्रनाथ रॉय यांनीं या विषयांवर सखोल आणि विस्तृत विवेचन केलें असूनहि त्यांचें वैचारिक ऋण मान्य न करतां त्यांच्या विचारांची उसनवारी कांहीं विचारवंत करतांना आढळतात. म्हणूनच श्री. रॉय यांच्या वाङ्मयाचा एक अभ्यासू या नात्यानें त्यांच्या विचारांचा मागोवा घेत प्रस्तुत लेख लिहिण्याचा प्रयत्न केला आहे. —लेखक]

"मानवतावादी राजकारण" असा शब्दप्रयोग वाचतांच कांहींना घोटाळल्यासारखें होईल; कारण राजकारण हें अराज्यवादी, लोकसत्तावादी, क्रांतिवादी, उदारमतवादी असें असूं शकतें; किंबहुना राष्ट्रीय, साम्राज्यवादी, साम्यवादी, समाजवादी इत्यादि विशेषणें "राजकारण" ह्या शब्दामागें जोडलेलीं अनेकांच्या वाचनांत आलीं असतील. पण "मानवतावादी राज-कारण" हा शब्दप्रयोग कांहींना बुचकळ्यांत पाडील. तथापि केवळ वैचारिक गोंधळ निर्माण करण्यासाठीं हा शब्दप्रयोग करण्यांत आलेला नाहीं; त्याला एक विशिष्ट अर्थ अभिप्रेत आहे. जाणीवपूर्वकच हा शब्द-प्रयोग केलेला आहे.

प्रचलित राजकीय विचारांत जी एक बेबंदशाही माजली आहे आणि त्यायोगें सामाजिक जीवनांतहि जी अराजकता माजली आहे तिचें निर्मूलन करण्यासाठीं सामाजिक जीवनांत मानवी मूल्यांना प्राधान्य मिळावयास हवें; किंबहुना मानवी व्यक्तीला राजकीय व्यवहारांत प्रमुख स्थान मिळावयास हवें याची जाणीव विचारवंतांना तीव्रतेनें होऊं लागली आहे. राजकारणांत सर्वप्रवाहांचा विचार केला जातो पण मानवाचें स्वास्थ्य आणि आनंद हेंच साऱ्या मानवी चळवळींचें एकमेव उद्दिष्ट आहे, हेंच जर विसरलें जात असेल तर त्या चळवळींना कांहींहि अर्थ उरणार नाहीं.

राज्यसंस्थानिर्मितीचें प्रारंभींचें ध्येय कसें साध्य होईल ?

समाज ही मानवाची निर्मिति आहे. प्राथमिक अवस्थेंतील मानवानें आपलें कार्य सुकर व्हावें व सुनियंत्रित चालावें म्हणून समाज ही संस्था निर्माण केली. प्रथमतः निसर्गाच्या आघातापासून आणि बल-शाली व्याघ्रादि हिंस्र पशूंपासून स्वतःचें संरक्षण करण्यासाठीं आणि नंतर प्रगतीच्या मार्गावरील पुढच्या उच्चतर टप्प्याप्रत जाण्यासाठीं मानवानें समाजसंस्था निर्माण केली. काळाच्या ओघांत प्राथमिक अवस्थें-तील हे मानवी समाज अधिकाधिक विशाल होत गेले - सामाजिक नियंत्रणासाठीं पुढें विस्तृत स्वरूपाची यंत्रणा निर्माण करण्यांत आली. ही यंत्रणा - समाजाचें राजकीय संघटण - म्हणजेच राज्यसंस्था (state) होय.

अशा रीतीनें, मानवाच्या सामूहिक हितासाठीं राज्यसंस्था अस्तित्वांत आली. मानवी संबंधांचें कांहीं बाबतींत नियंत्रण करणें हें या संस्थेचें कार्य होतें. ह्या

राज्यसंस्थेचे घटक मानवी व्यक्ती ह्याच होत्या; पण कालांतरानें राज्यसंस्था अधिकतर व्यापक होत गेली आणि सबंध देश किंवा खंड तिच्या कह्यांत सांपडला. आणि म्हणूनच व्यक्ति आणि समाज यांमधील संबंधांचें नियमन कसें असावें, व्यक्तीच्या स्वातंत्र्यावर आक्रमण न होतां संघटित सामाजिक अस्तित्व कसें राखतां येईल हीच आधुनिक राजकीय तत्त्वज्ञानापुढची एक गंभीर समस्या आहे.

हेंच वेगळ्या शब्दांत सांगावयाचें तर, राज्यसंस्था प्रथम ज्या हेतूनें निर्माण झाली तो हेतु पराभूत न होतां राज्यसंस्थेचें प्रारंभीचें ध्येय कसें साध्य होईल ही खरी समस्या आहे. आधुनिक काळांत देखील व्यक्तिस्वातंत्र्य हें मूलभूत लोकशाहीचें प्रधान तत्त्व मानलें जातें. जगांतील साऱ्या लोकसत्तावादी राज्यघटनांनीं हें मूलभूत स्वातंत्र्य मान्य केलें आहे. तथापि गेल्या दोन पिढ्यांतील लोकशाहीचा आचार मात्र हें सिद्ध करतो कीं, ही मान्यता केवळ औपचारिक असून आणीबाणीच्या काळांत व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या शाश्वतीची कांहींहि हमी देतां येत नाहीं.

उलटपक्षीं, गेल्या महायुद्धानंतर, लोकशाहीचा मूलभूत आधारस्तंभ असणाऱ्या व्यक्तिस्वातंत्र्याचा संपूर्ण अभाव असणारी हुकूमशाही अथवा सर्वाधिकारशाही लोकशाहीला दोन बाजूंनीं आव्हान देत आहे. पहिलें आव्हान मार्क्सवादाचें आहे. मार्क्सवादांतून आलेलें हें आव्हान प्रचलित पार्लमेंटरी लोकशाहींतील अपुरेपणा आणि अदूरदृष्टित्व या दोषांचें यथायोग्य दिग्दर्शन करणारें असलें तरी मार्क्सवादी विश्लेषणांतून काढण्यांत आलेला निष्कर्ष – अपुऱ्या पार्लमेंटरी लोकशाहीच्या जागीं उच्च स्वरूपाच्या लोकशाहीच्या प्रस्थापनेची पूर्वतयारी म्हणून एका वर्गाची सर्वाधिकारशाही प्रस्थापित करण्याचा निष्कर्ष – हा सर्वथैव चुकीचा निष्कर्ष आहे.

जुनी पार्लमेंटरी लोकशाही दोषपूर्ण अथवा अपुरी असेल; पण एका वर्गाच्या सर्वाधिकारशाहींतून उच्च लोकशाही हें मार्क्सवादी तत्त्व शुद्ध फसवणूक करणारें आहे. उच्च लोकशाहीच्या निर्मितीसाठीं लोकशाहीचें निर्मूलन त्यांत गृहीत धरलेलें आहे. सर्व लोकांच्या स्वातंत्र्यासाठीं एका वर्गाची सर्वाधिकारशाही निर्माण करण्याची अट त्यांत आहे. ह्या तत्त्वज्ञानाचा प्रयोगहि रशियन कम्युनिस्ट पक्षानें रशियांत केला आहे.

लोकशाहीला आव्हान देणाऱ्या दोन विचारप्रणाली

लोकशाहीला दिलेल्या ह्या आव्हानाचा हेतु कदाचित् उदात्तहि असूं शकेल; हें आव्हान लोकशाहीच्या कल्पनेला नाहीं; कारण अपुऱ्या लोकशाहीच्या निर्मूलनानंतर उच्च लोकशाहीचें आश्वासन त्या आव्हानांत अभिप्रेत आहे. पण या मार्क्सवादी आव्हानाचा जगानें स्वीकार करण्यापूर्वीच दुसरें एक प्रभावी आव्हान लोकशाहीला देण्यांत आलें आहे; हें आव्हान म्हणजे फासिझमचें आव्हान होय. फासिझम म्हणजे लोकशाहीचें संपूर्ण, सर्वांगीण परिपूर्ण निर्मूलन आणि तिचा नागडाउघडा निषेध!

आधुनिक जगांतील साऱ्या आपत्तींचें मूळ कारण फासिझमनें पार्लमेंटरी लोकशाहीच्या माथीं मारलें आहे. ससंदीय लोकशाहीच्या निर्मूलनाची आणि तिच्या जागीं सर्वाधिकारशाहीच्या प्रस्थापनेची घोषणा करूनच फासिझम युरोपांत उदयास आला. कांहीं विशिष्ट थोर नेते आपल्या अंगच्या विशिष्ट गुणांनीं राज्यकर्ते होण्याची पात्रता मिळवितात व राज्यकर्ते बनतात आणि ऐतिहासिक नियतिनुसार ते राज्य चालवीत आहेत, असें त्याबाबत समर्थन केलें जातें.

गेल्या दोन महायुद्धांच्या मध्यंतरांत ह्या दोन्हीं आव्हानांनीं भांबावून गेलेली युरोपीय लोकशाही बहुतेक साऱ्या युरोपियन राष्ट्रांतून नामशेष झाली; ज्या ठिकाणीं तिचें केवळ औपचारिक – नाममात्र–अस्तित्व राहिलें त्या ठिकाणींहि बहुसंख्य जनतेचा विश्वास तिनें गमाविलेला होता. जगांतल्या साऱ्या मान्यवर विचारवंतांनीं ज्याला मान्यता दिली होती, जें निःसंशय भक्कम अशा सामाजिक आणि तत्त्वज्ञानात्मक पायांवर उभें होतें, अपूर्णावस्थेंत कां असेना पण गेलें दीड शतक युरोपखंडभर ज्याचा व्यवहार अव्याहत चालू होता, अशा लोकशाही तत्त्वज्ञानाविरुद्ध सरतेशेवटीं सार्वत्रिक बंडाची प्रवृत्ति आढळून यावी याचें कारण त्या तत्त्वज्ञानांतच अंगभूत असणारा अनिष्ट स्वरूपाचा दोष असावा असें मानण्यास जागा आहे.

गेल्या दोन शतकांतील लोकसत्ताक राजवटींच्या व्यवहाराचें अभ्यासपूर्ण निरीक्षण केलें तर असें आढ-

ळून येतें कीं, ह्या व्यवहार औपचारिकदृष्ट्या लोकसत्ताक वाटत असला तरी तो मूलतः समुदायवादी (collectivist) होता. राज्यशास्त्रांतील (politics) साऱ्या कल्पना (notions) — अगदी लोकसत्ताक राज्यशास्त्रांतील देखील— राष्ट्र, साम्राज्य, वर्ग इत्यादि अवास्तव संघप्रवृत्ति (metaphysical collectivity) आढळून येतात. आणि व्यक्तीच्या सत्यतेहून (reality of Individual) राष्ट्र, समाज, वर्ग इत्यादि संघप्रवृत्तींना ह्या राज्यशास्त्रांत श्रेष्ठ मानलें गेलें आहे.

जेव्हां सार्वभौम सत्ता जनतेची आहे असें मानलें जातें तेव्हां ' जनता ' याचा अर्थ ' समुदाय ' असा करणें चूक ठरेल. आणि म्हणूनच जनतेपेक्षां कांहींतरी अधिक मानल्या गेलेल्या राष्ट्राची कल्पना ही तर्कदृष्ट्या लोकशाही विरोधी कल्पना बनते. संसदीय लोकशाहीच्या कल्पनेंत म्हणूनच समुदायवादाचा वास येतो; कारण तें राज्य हें संघटित जनताराज्य (rule of the people as an organic whole) असें मानलें जातें. विशाल बहुसंख्य जनता प्रत्यक्षपणें राज्य-चालवूं शकत नाहीं म्हणून सत्ता प्रतिनिधींना सुपूर्द करण्याची (delegation of Power) कल्पना आली; आणि अशाप्रकारें प्रतिनिधींना सत्ता सुपूर्द करणें हें लोकशाही व्यवहाराचें मूलग्राही तत्त्व होऊन बसलें.

जनतेचा सार्वभौमत्वाचा हक्क मान्य केला जातो. पण जनता प्रत्यक्ष राज्य करूं शकत नाहीं. म्हणून आपला राज्य करण्याचा हक्क त्यांनीं आपणच निवडलेल्या प्रतिनिधींकडे सुपूर्द करावा अशी कल्पना पुढें आली. हे प्रतिनिधीच खऱ्या अर्थानें राज्यकर्ते बनत असतात; आणि या कल्पनतच लोकशाहीचा नाश आहे. कारण व्यक्तीचें सार्वभौमत्व आणि स्वातंत्र्य ही तात्त्विक कल्पना लोकशाहीचा पाया आहे. सत्ता सुपूर्द करण्याच्या व्यवहारांत त्या कल्पनांना बाध येतो.

संसदीय लोकशाहींत — इंग्लंड किंवा अमेरिका या देशांतील परिपूर्ण अवस्थेंतील लोकशाहींत देखील— नागरिकांना ३।४ किंवा ५ वर्षांतून एकदां मतदान केंद्रावर जाऊन पेटींत मतपत्रिका टाकण्याखेरीज अधिक स्वातंत्र्य नाहीं. निवडणुकांच्या काळांत सार्वभौम असलेली जनता निवडणुकीनंतर संपूर्ण असहाय्य बनते. आपल्या प्रतिनिधींवर नियंत्रण ठेवण्याचें कांहींहि साधन त्यांच्या हातीं रहात नाहीं आणि प्रतिनिधि मात्र वस्तुतः पूर्ण सत्ताधारी बनतात.

ज्या काळांत लोकशाहीला दोन्हीं बाजूनीं आव्हान दिलं जातें त्यावेळीं साहजिकच लोकशाहीचे टीकाकार तिच्या ह्या वर्मावर बोट ठेवतात. कारण त्यांत लोकशाहीचा मृत्युच आहे. या अथवा त्या पक्षाकडून जनतेचा केवळ आपल्या हेतूंच्या पूर्ततेसाठीं उपयोग करून घेतला जातो हें जनतेला पटविणें फारसें कठीण नाहीं. एकदा कां एखादा पक्ष अधिकारावर आला कीं पक्षाची यंत्रणा राज्य करूं लागते आणि त्या यंत्रणेवर जनतेचें कांहींहि नियंत्रण चालत नाहीं.

आणि म्हणूनच फासिझम पक्ष-पद्धतीवर (Party system) टीका करतो. त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, पक्षोपपक्षांच्या भांडणामुळें राष्ट्रांत फूट पडते आणि राष्ट्र दुर्बल बनतें. त्यासाठीं पक्ष बरखास्त करावेत आणि राष्ट्रानेंच राज्य करावें असें त्याचें म्हणणें आहे. पण शेवटीं राष्ट्र हहि राज्य चालवूं शकत नाहींच. परंतु फासिझमच्या तत्त्वाप्रमाणें वेळोवेळीं कोणीतरी प्रभावी व्यक्ति राष्ट्राची धुरा वाहण्यास पुढें येते, ह्या व्यक्तीला राष्ट्र आपला धुरीण मानतें आणि त्या राष्ट्रपुरुषाच्या रूपानें राष्ट्र राज्य करूं लागतें (Personification of the nation).

लोकशाहीला दिलें गेलेलें दुसरें आव्हान हें मार्क्सवादांतून आलें आहे. मार्क्सवादहि पक्षोपपक्षांच्या राजकारणांतूनच विचार करतो. परंतु शेवटीं त्याला पक्षोपपक्षांचें राजकारण नष्ट करावयाचें आहे असा त्याचा दावा आहे. शेवटीं एकमेव कम्युनिस्ट पक्ष हाच राज्यकर्ता पक्ष बनला पाहिजे; कारण तोच पक्ष खऱ्या अर्थानें जनतेचा हितकर्ता पक्ष आहे. बाकी सारे इतर पक्ष वरवरचे व घातकी आहेत असें मार्क्सवादाचें म्हणणें आहे.

दोन महायुद्धांच्या दरम्यानच्या काळांत जिथें सामाजिक आणि आर्थिक पेचप्रसंग निर्माण झाले आणि लोकशाहीचा पाया डळमळीत झाला तिथें फासिस्ट सर्वाधिकारशाहीचें आकर्षण प्रभावी ठरलें. एक काळ असा आला होता कीं लोकशाहीची परंपरा लाभलेली पाश्चात्य संस्कृति विजिगीषु फासिझमच्या लाटेखालीं बुडून जाईल कीं काय अशी भीति वाटत होती.





इथें दुसऱ्या महायुद्धाच्या इतिहासांत शिरण्याची आवश्यकता नाहीं कारण ह्या. प्रचलित इतिहासाचें बहुतेकांना स्मरण आहेच. युद्धोत्तर काळांतील घडामोडींवर जरा अधिक लक्ष केंद्रित करूं या. गेलें महायुद्ध म्हणजे फासिस्ट सर्वाधिकारशाही विरुद्ध लोकशाही असा झगडा होता असें मानलें जातें. फासिझमचें लष्करी सामर्थ्य खच्ची करण्यांत आलें आणि लोकशाहीचा विजय झाला हें खरें आहे. पण शांतता प्रस्थापित झाली आणि युरोपच्या लोकसत्ताक पुनर्घटनेला प्रारंभ झाला. तेव्हां ही गोष्ट जरा बिकटच वाटूं लागली हेंहि खरें आहे.

दरम्यानच्या काळांत फासिस्ट सर्वाधिकारशाहीबद्दल वाटणाऱ्या आकर्षणाचें कम्युनिस्ट सर्वाधिकारशाहीबद्दलच्या आकर्षणांत रूपांतर झालें होतें. फासिझमच्या प्रचंड लोंढ्याखालीं बऱ्याचशा युरोपियन लोकशाही राष्ट्रांचा नाश झाला होता आणि युद्धपूर्व काळांत फासिस्टांच्या जुलुमाला बळी पडल्यामुळें बऱ्याचशा लोकांचा फासिझमवरील विश्वास उडाला होता पण त्यामुळें लोकशाहीवर अधिक विश्वास प्रस्थापित झाला होता असा याचा अर्थ नव्हे. फासिझमशीं सामना करून जर लोकशाहीला जगावयाचें असेल तर तिनें आपल्या अंगभूत दोषांचें त्वरित निराकरण करावयास हवें हें स्पष्ट झालें होतें; इतकेंच नव्हें तर लोकशाहीच्या तत्त्वज्ञानाची नव्यानें मांडणी करावयास हवी होती. नाहींपेक्षां दुसऱ्या मार्क्सवादी संघप्रवृत्तीला (Morxist form of Collectivism) बळी पडण्याचा धोका अपरिहार्य होता युद्धोत्तर काळांत ह्या प्रवृत्तीनें जागतिक विश्वास संपादन केला होता, लोकशाहीच्या आद्य तत्त्वांवरील विश्वास उडत चालला होता आणि व्यक्तीचें स्वातंत्र्य आणि सार्वभौमत्व धोक्यांत आलें होतें.

राजकारणाचें पक्षोपपक्षांच्या राजकारणांत अधःपतन

निरनिराळया पक्षोपपक्षांचे तात्त्विक मतभेद कांहींहि असोत; एका बाबतींत मात्र त्या सर्वांची एकवाक्यता आहे. समाजाच्या पुनर्घटनेसाठीं एका विशिष्ट स्वरूपाच्या पुनर्घटनेच्या कार्यक्रमाला बांधला गेलेला एखादा पक्ष येनकेन प्रकारेण अधिकारारूढ व्हावयास हवा आणि त्या पक्षानें आपल्या हातीं आलेल्या सत्तेचा उपयोग त्या पुनर्घटनेसाठीं करावयास हवा या बाबतींत सर्व पक्षांची एकवाक्यता आहे. हेंच निराळया शब्दांत सांगावयाचें तर खऱ्या राजकारणाचें पक्षोपपक्षांच्या राजकारणांत अधःपतन झालें आहे (Politics has degenarated into what is called party-Politics) लोकसत्तेचे घटक असणाऱ्या व्यक्तींना-नागरिकांना-ह्या राजकारणांत कांहीं स्थान नाहीं. सबंध राष्ट्राचें प्रतिनिधित्व सांगणाऱ्या अथवा या ना त्या वर्गाचें प्रतिनिधित्व सांगणाऱ्या पक्षोपपक्षांच्या सत्तास्पर्धेत अंततः राजकारण बुडून गेलें आहे. अर्थात इथें त्या त्या पक्षांचा प्रतिनिधित्वाचा दावा खराच मानला आहे !

पण खरोखर, जेव्हां एखादा विशिष्ट पक्ष अधिकारावर येतो आणि प्रतिनिधित्व मिरवितो तेव्हां तो ज्याचें प्रतिनिधित्व मिरवितो तें संबंध राष्ट्र सत्ताधीश होतें किंवा तो विशिष्ट वर्ग सत्ताधीश होतो असें घडत नाहीं तर कांहीं विशिष्ट व्यक्तींचा समूह राज्ययंत्र हस्तगत करतो. आणि एकदां राज्ययंत्र हातांत आलें म्हणजे तें सतत आपल्याच हातांत कसें राहील याचाच ते विचार करूं लागतात. आधुनिक काळच्या इतिहासाचा हा दुःखद अनुभव आहे कीं, निवडणुकीच्या वेळीं सारे पक्ष वारेमाप हवीं तीं आणि हवीं तशीं आश्वासनें देतात; मात्र एकदां मतें मिळवून ते अधिकारावर आले की, आपण दिलेल्या आश्वासनांचा त्यांना स्वाभाविकपणें विसर पडतो.

लोकशाहीच्या व्यवहाराबाबतच्या १९ व्या शतकांतील कल्पनांमुळें हा अनवस्थाप्रसंग निर्माण झाला आहे. या कल्पनांपैकीं एक प्रमुख कल्पना म्हणजे पक्ष–व्यवस्था (party–system). देशांत अनेक पक्ष आहेत. त्यांचे विशिष्ट असे कार्यक्रम आहेत हे सारे पक्ष निवडणुकीच्या वेळीं आपापले कार्यक्रम जनतेसमोर ठेवतात. आणि जनतेला जो कार्यक्रम पसंत पडेल तो कार्यक्रम अंमलांत आणण्यासाठीं आपली सार्वभौमसत्ता त्या पक्षाला सुपूर्द करण्यासाठीं तो पक्ष जनतेला आवाहन करतो.

या व्यवहारांतील फसवणूक स्पष्ट आहे. इथें असें गृहीत धरलें आहे कीं, माझ्याजवळ सामाजिक पुनर्घटनेचा चांगला कार्यक्रम असेल तर मला–म्हणजे माझ्या पक्षाला–तुम्ही अधिकारांवर निवडन द्या आणि

अनुक्रमणिका





माझ्या पक्षाच्या कार्यक्रमानुसार सामाजिक पुनर्घटनेच्या कार्याला लागण्यासाठीं मला राज्ययंत्राचा उपयोग करूं द्या. याचाच अर्थ असा होतो कीं, येनकेन प्रकारेण राज्ययंत्र हस्तगत करणें हें प्रत्येक पक्षाचें सर्व–प्रथम कार्य आहे.

लोकशाहींत, एखादा पक्ष लोकांच्या संमतीनेंच अधिकारावर येतो हें खरें. इथें अनेक पक्ष प्रतिस्पर्धी असतात. अर्थात जो पक्ष अधिक आकर्षक आश्वासनें आणि अभिवचनें देईल तोच निवडून येण्याची अधिक शक्यता आहे हें स्पष्ट आहे; आणि आजवरचा अनुभवहि असाच आहे. याचाच परिणाम म्हणजे लोकशाहीचें लोकाराधनेंत वा लोकनुरंजनांत अधःपतन झालें आहे. जो अत्यंत बेजबाबदार लोकानुरंजक तोच यशस्वी लोकशाहीवादी !

लोकशाही पद्धतींत यांतून सुटकेचा मार्ग दिसत नाहीं. दुसरा पर्याय म्हणजे सर्वाधिकारशाही ! सर्वाधिकारशाहीचा एक मुखवटा – फासीझम – आतां मागें पडला आहे. तथापि बदनाम झालेल्या लोकशाहीला पर्यायी म्हणून कम्युनिस्ट सर्वाधिकारशाही पुढें येत आहे. जर लोकशाही यशस्वी होत नसेल – लोकशाही कार्यक्रमाचें जर लोकाराधनेंत अधःपतन होत असेल– तर लोकशाहीचा विनाश ठेवलेलाच आहे हें स्पष्ट आहे !

या दोन प्रश्नांचीं उत्तरें द्यायला हवींत !

आणि म्हणूनच प्रत्येक विचारवंतानें ह्या दोन प्रश्नांचें निःसंदिग्ध उत्तर द्यावयास हवें – (१) लोकशाही खरोखरच अशक्य आहे काय ? (२) आधुनिक जगापुढें सर्वाधिकारशाही शिवाय दुसरा पर्यायच नाहीं काय ? ह्या प्रश्नांचें उत्तर जर "होय" असें असेल तर 'नशीब' म्हणून कपाळावर हात मारून घेऊन विनाशाप्रत जाणाऱ्या जगाकडे भकासपणें पाहात बसण्याखेरीज आपल्या हातीं कांहीं नाहीं असाच याचा अर्थ होईल. पण ज्यांना स्वतंत्र व्हावयाचें आहे त्यांनीं असें हताश होऊन कसें चालेल; कारण त्यांनीं इतरांना स्वतंत्र केल्याखेरीज त्यांनांहि स्वतंत्र होतां येणार नाहीं.

अशा अडचणींत सांपडल्यामुळेंच जागतिक विचारवंतांपुढें एक बिकट समस्या निर्माण झाली आहे आणि अनेक विचारवंतांनीं जगांतील निरनिराळ्या भौगोलिक विभागांत आपापल्या अनुभवांच्या आधारांवर स्वतंत्रपणें केलेल्या संशोधनांतून व विचारमंथनांतून एकमेव असा महत्त्वाचा निष्कर्ष काढला आहे तो हा कीं, व्यक्तीला तिचें वास्तव स्थान – प्राथम्य आणि सार्वभौमत्त्व (primacy and supremacy) – प्राप्त झाल्याखेरीज या समस्येंतून जगाची सुटका होणार नाहीं.

'व्यक्तीचें प्राथम्य आणि सार्वभौमत्व यांची प्रस्थापना करणें' हें साऱ्या विचारपद्धती मागील प्रभावी सूत्र असलें पाहिजे इतकेंच नव्हे तर त्या सूत्राचा प्रभाव व्यक्तीच्या दैनंदिन जीवनांतील आचरणांत प्रतिबिंबित झाला पाहिजे. या विचारसरणींत वास्तविक नवें असें कांहीं नाहीं; कारण कोणत्याहि राजकीय कार्यक्रमाला तत्त्वज्ञानाचें पाठबळ हवेंच; आणि आधुनिक जगांतील अनुभवानें अस्वस्थ झालेल्या जनतेनें आपल्या बुद्धीच्या आणि अनुभवाच्या प्रकाशांत पारंपरिक मूल्यांची फेरतपासणी करीत असतांना जीवनाच्या नव्या तत्त्वज्ञानाचा पाया असलेलीं हीं मूलभूत तत्त्वें पुन्हां प्रस्थापित केलीं आहेत.

व्यक्तीचें सार्वभौमत्व प्रस्थापित करणाऱ्या ह्या नव्या तत्त्वज्ञानाला आपण "नव-मानवतावाद" असें म्हणूं या. कारण "मानवतावाद" हें एक जुनें तत्त्वज्ञान आहे आणि त्या तत्त्वज्ञानांतूनच खरें पाहतां युरोपांतील आधुनिक लोकशाहीचें तत्त्व उदयास आलें आहे. मध्ययुगांत हजारों वर्षें युरोपवर धार्मिक विचारांचा व ख्रिश्चन चर्चचा पगडा होता. मध्ययुगाच्या शेवटीं हा 'मानवतावाद' उदयास आला आणि सरतेशेवटीं त्यांतूनच युरोपियन नवजीवनाचा (Renaissance)– मानवांची देवांविरुद्ध व त्याच्या इहलोकांतील हस्तकांविरुद्धची– चळवळ निर्माण झाली. मानवतावादानें अतिमानवी वा अनैसर्गिक शक्तींचें अस्तित्व नाकारलें व मानवाला विश्वाच्या केंद्रस्थानीं बसविलें. 'मानव' हाच त्या विचारांचा केंद्रबिंदु आहे. "मानवतावादा"नें मानवी दृष्टिकोनांतून सर्व गोष्टींचा उलगडा केला खरा पण "मानवा"चा उलगडा होऊं शकला नाहीं; "मानव" गूढच राहिला !

त्यायोगें जुना 'देव' गेला आणि त्याची जागा 'मानवा'नें घेतली. मानवाचा देव बनला ! तथापि कालांतरानें आज "मानवतावादा"तील दोष घालवितां

येण्यासारखी परिस्थिति निर्माण झाली आहे. जुन्या "मानवतावादां"तील दोष आणि अपुरेपणा घालवून देणें आज शक्य झालें आहे आणि त्यायोगानेंच आधुनिक राजकीय समस्येंतून सुटण्याचा एक नवा मार्ग आपणांस सांपडला आहे. हा मार्ग म्हणजेच "मूलभूत लोकशाही"चा (Radical Democracy) मार्ग होय.

सामाजिक तत्त्वज्ञान या नात्यानें मानवतावादाचा मानवी वागणुकीशीं संबंध येतो. पण सामाजिक तत्त्वज्ञान प्रभावी होण्यासाठीं तें एक परिपूर्ण तत्त्वज्ञान (complete system of thought) असावयास हवें. "नव-मानवतावाद" हें असें तत्त्वज्ञान आहे; एवढें विधान करण्याखेरीज याबाबतींत इथें अधिक सांगण्याची आवश्यकता नाहीं. मानवतावादी राजकारणाच्या संदर्भांत यांचा संबंध येतो आणि मानवतावादानें राजकारणाचें स्वरूप (new forms of politics) कसें पालटलें आहे एवढ्याच अर्थानें हें विधान केलें आहे.

व्यक्तीच्या सार्वभौमत्वाची जेव्हां आपण तरफदारी करतो तेव्हां आपण कांहीं जगावेगळी गोष्ट सांगत नाहीं; कारण लोकसत्ताक राजकीय तत्त्वज्ञानाचें हें एक सर्वमान्य तत्त्व आहे. संसदीय लोकशाहीचा व्यवहार या तत्त्वापासून च्युत झाला आहे आणि त्यामुळें लोकशाही धोक्यांत आली आहे. ही तत्त्वच्युतीदेखील हेतुपुरःसर घडलेली नाहीं. राजकीय लोकशाहीच्या मौलिक परंपरेपासून च्युत झाल्यामुळें ही तत्त्वच्युति घडून आली असून पारंपरिक मानवतावाद मानवाचें गूढ उलगडूं शकत नसल्यामुळेंच हें घडलें आहे.

समाजाचा एक जबाबदार नागरिक म्हणून मानवानें आपल्या बुद्धिमत्तेवर आणि नैतिकतेवर विसंबून राहणें कां आणि कसें शक्य आहे हें पारंपरिक मानवतावाद विशद करूं शकला नाहीं. आणि म्हणूनच लोकशाहीचे कट्टे पुरस्कर्ते देखील असें मानीत आले कीं, जनता सार्वभौम असली तरीहि ती जोपयत पूर्ण शहाणी झाली नाहीं आणि तिला राज्य चालविण्याचें ज्ञान प्राप्त झालें नाहीं तोपर्यंत तिनें आपली सार्वभौम सत्ता निवडक प्रतिनिधींकडे सुपूर्द केली पाहिजे; आणि म्हणूनच प्रातिनिधिक सरकार हेंच लोकशाही सरकार असें मानण्यांत यऊ लागलें.

पण लोकशाही सरकार आणि प्रातिनिधिक सरकार यांतील फरक कोणाहि राजकीय विचारवंताच्या सहजीं ध्यानांत येण्यासारखा आहे. लोकांचें, लोकांनीं बनविलेलें व लोकांकरितां असलेलें सरकार म्हणजे लोकशाही ही अब्राहाम लिंकनची व्याख्या सर्वश्रुत व सर्वमान्यहि आहे, पण व्यवहारांत वस्तुतः लोकशाही म्हणजे फारतर लोकांसाठीं चालविलेलें उत्कृष्ट सरकार एवढाच अर्थ उरला आहे. लोकांचें आणि लोकांनीं बनविलेलें सरकार जगाच्या पाठीवर कुठेंहि अस्तित्वांत आलें नाहीं. लोक राज्यें चालवीत नाहींत, ते केवळ आपला सार्वभौम हक्क प्रतिनिधींकडे सुपूर्द करतात व प्रातिनिधिक सरकार निर्माण होतें.

संसदीय लोकशाही हें असें प्रातिनिधिक सरकार आहे. एवढ्याच अर्थानें तें लोकशाही सरकार आहे. राजे आणि हुकूमशहा देखील लोकांसाठीं राज्य करीत असल्याचा दावा सांगतात. तथाकथित लोकप्रतिनिधींच्या आश्वासनांवर विश्वास ठेवून जर त्यांची राजवट लोकशाही म्हणावयाची असेल तर राजे आणि हुकूमशहा यांच्या आश्वासनांवर तरी कां विश्वास ठेवूं नये ? यावर असें सांगितलें जाईल कीं, प्रतिनिधींची निवड लोकच करतात ! पण ही निवडणूक कशी होते हेंहि आपणांस माहीत आहे. जे आकर्षक अभिवचनें देतात त्यांना लोक निवडून देतात आणि ज्यांच्याजवळ उत्कृष्ट व प्रभावी पक्षसंघटनेची यंत्रणा आहे ते साहजिकच आपल्या आश्वासनांचा मतदारांवर प्रभाव पाडूं शकतात.

लोकशाहीच्या अधःपाताचें कारण

लोकशाहीचा असा अधःपात होण्याचें कारण एका महत्त्वाच्या गोष्टीचा तिला विसर पडला आहे हेंच होय. जर लोकशाही जगवावयाची असेल तर त्या महत्त्वाच्या गोष्टीचा अवलंब करावयास हवा. लोकशाहीच्या यशस्वितेसाठीं शिक्षणाची आवश्यकता आहे असें प्लेटोनें सांगितलें आहे. शिक्षणाशिवाय लोकशाही अशक्य आहे. आधुनिक लोकसत्तावाद्यांना देखील मतदारांचा मागासलेपणा अमान्य करतां येणार नाहीं. आणि आतां अनुभवानें हें स्पष्ट झालें आहे कीं, जोंवर मतदार मागासलेला राहिला आहे तोंवर त्याला तोंडभर आश्वासनें देऊन त्याची मतें लुबाडणें आणि त्याला फसविणें सोपें आहे. आणि म्हणूनच साऱ्या राजकीय पक्षांनी





मतदाराच्या शिक्षणापेक्षां त्याच्या रंजनाकडे अथवा आराधनेकडेच अधिक लक्ष पुरविलें आहे; लोकशाहीच्या निर्मितीचा पाया उभारण्याच्या कार्याकडे–मतदारांना सुबुद्ध करण्याच्या कार्याकडे–दुर्लक्षच केलें गेलें आहे.

तथाकथित लोकशाहीच्या लौकिक व्यवहारांत कालांतरानें फसव्या शास्त्रीय तत्त्वांची भर पडली आहे. सार्वजनिक जीवनांत बुद्धीला कांहीं स्थान नाहीं, किंबहुना समुदायाच्या वागणुकींत बुद्धीपेक्षां सामान्य स्त्री-पुरुषांच्या भावनांना केलेल्या आवाहनालाच चांगली प्रतिसाद मिळते. समाजांतील तत्कालीन श्रेष्ठ महापुरुषाच्या बुद्धिमत्तेची उंची सामान्य स्त्री पुरुषांच्या आंवाक्याबाहेरची असते. शिवाय आर्थिक पायावर समाजाची आडवी विभागणी होत असतेच. ह्या सर्वांच्या समुच्चयांतून वरिष्ठवर्ग (the elite) आणि सामान्यजनता (the mosses) अशी समाजाची आडवी विभागणी होते. इत्यादि हीं तत्त्वें होत.

हा नवा वरिष्ठ वर्ग ईश्वरी संकेतानें श्रेष्ठ ठरला आहे असें नव्हे तर तो आपल्या अंगभूत अशा उच्च गुणांच्या आधारानें श्रेष्ठ ठरला असल्यामुळें तो राज्यकर्ता होण्याच्याच योग्यतेचा आहे असें मानलें जातें. अशाप्रकारें राज्यकर्ते आणि सामान्यजनता अशी समाजाची विभागणी झाल्यानंतर लोकशाहीचा अवतारच संपला. कारण येथें व्यक्तीला आपला सार्वभौम हक्क प्रस्थापित करण्याची शक्यताच उरली नाहीं. ही परिस्थिति टाळावयाची असेल तर प्रत्येक व्यक्तीला समाज-नियंत्रणाच्या कार्यांत हस्तक्षेप करण्याची संधि मिळावयास हवी. अशी संधि प्रत्येक व्यक्तीला द्यावयाची तर तिच्या ठिकाणीं उत्पादकशक्ति, बुद्धिमत्ता व निवड करण्याचें कौशल्य इत्यादि गुणांचा सारखाच भाग आहे असें मान्य करणेंच भाग आहे. मानवतावादी राजकारणाचा आचार ह्या गृहीतकृत्यांवरच आधारलेला आहे.

तथाकथित संसदीय लोकशाहीच्या अंगीं असलेल्या आणखी एका मूलभूत दोषांकडे मला आपलें लक्ष वेधावयाचें आहे. तें म्हणजे ह्या संसदीय लोकशाहींत सांस्कृतिक अर्थानें अपरिहार्यपणें घडणारें शिक्षणाचें अधःपतन एखादा पक्ष अधिकारावर आला कीं साहजिकच त्याला अधिकारावर टिकून राहावयाचें असतें. अधिकाराला चिकटून राहण्यासाठीं त्याची एक सबब ठरलेली आहे. एखादा विशिष्ट कार्यक्रम पुढें ठेवून एखादा पक्ष अधिकारारूढ होतो. त्या कार्यक्रमाची अंमलबजावणी करण्यासाठीं ४ अथवा ५ वर्षांचा कालावधि अपुरा असतो. त्यासाठीं पक्षाला आणखी कांहीं वर्षे अधिकारावर राहावयाचें असतें. पुढील निवडणुकींतील यशाच्या शाश्वतीसाठीं अधिकारारूढपक्ष जनतेच्या बौद्धिक गुलामगिरीला (intellectual regimentation) अनुकूल वातावरण निर्माण करीत असतो. आणि म्हणून संसदीय लोकशाहींतील शिक्षणाचें देखील बराकीकरण केलें जाणें शक्य आहे.

लोकशाहीच्या यशस्वितेसाठीं शिक्षण हवें हें खरें. पण हें शिक्षण म्हणजे आपण ज्याला प्राथमिक शिक्षण म्हणतो तें हें शिक्षण नव्हें. तें शिक्षण म्हणजे उच्च आणि शास्त्रीय शिक्षणहि नव्हें. बौद्धिक आणि सांस्कृतिक दर्जा वाढविणारें हें शिक्षण अगदीं वेगळें आहे. आजकाल आपण सक्तीच्या आणि मोफत शिक्षणाविषयीं फार ऐकतों. शिक्षण केवळ मोफत करून भागत नाहीं, तर त्याची सक्तीहि करावी लागते. ह्या सक्तीच्या शिक्षणाला दोन बाजू आहेत. एकदां तुम्हीं शाळेंत जाऊं लागलांत कीं तुम्हाला विशिष्ट दिशेनें शिक्षण दिलें जातें आणि भारलें जातें. अक्षरओळख होण्यापूर्वीहि तुम्हाला एका विशिष्ट निशाणाला वंदन करण्यास शिकविलें जातें; तुम्हांला एका विशिष्ट महापुरुषाचें चित्र दाखवून त्याच्याविषयीं आदरभाव दाखविण्यास शिकविलें जातें. ठराविक पुस्तकेंच शिकविलीं जातात. तीं पुस्तकें एका विशिष्ट राजवटीनें आपल्या विशिष्ट दृष्टिकोनांतून मुद्दाम तयार केलेलीं असतात. आणि अशा रीतीनें शिक्षणाचें ध्येय प्रस्थापित राजवटीची गुलामी निर्माण करणें हेंच ठरतें. आणि म्हणून संसदीय लोकशाहींत देखील जनतेचा सांस्कृतिक आणि बौद्धिक दर्जा वाढविण्याची शक्यता फार कमी असते. लोकशिक्षणाबाबतचा एखादा नवा दृष्टिकोन शोधून काढल्यावेरीज लोकशाहीची प्रस्थापना फार दूर राहील हें सांगणें नकोच.





लोकशिक्षणाची ही नवी दिशा "नवमानवतावादा"च्या तत्त्वज्ञानांत सांपडते. संधि प्राप्त झाली असतां व्यक्तीच्या अंगच्या सुप्त विकसनशक्तीची वाढ अमर्याद आहे. असें "नवमानवतावाद" मानतो. अर्थातच अशा प्रकारची संधि कोणतेंहि सरकार देऊं शकणार नाहीं. राजकीय प्रश्नांकडे नव्या दृष्टिकोनांतून पाहण्याची गरज ज्यांना भासूं लागली आहे अशा व्यक्तींनींच हा प्रश्न सोडविला पाहिजे. नाहींतर हा प्रश्न सुटणार नाहीं. आणि जगाचीहि त्याच्यापुढील बिकट समस्येतून सुटका होणार नाहीं.

आजवर वेगवेगळ्या राजकीय पक्षांच्या आचारांतून उद्भवलेल्या निष्फळतेंतून मानवतावादी दृष्टिकोन निर्माण झाला आहे. निरनिराळे राजकीय पक्ष ह्या पृथ्वीवर स्वर्ग निर्माण करण्याची, नवी व्यवस्था अथवा नवा समाज निर्माण करण्याची आणि हवें तें ईप्सित मिळवून देण्याचीं आश्वासनें देतात पण तीं आश्वासनें कशीं फोल आहेत हें आपण पाहिलेंच आहे. मानवाला स्वातंत्र्य, प्रगति, बौद्धिक उन्नति आणि आत्मप्रेरणा या उदात्त ध्येयाच्या जवळ जाण्याच्या दृष्टीनें कोणताहि राजकीय पक्ष आजवर अपयशीच ठरला आहे.

तथापि मानवसमाज "एकजग" (one world) म्हणून अथवा "निरनिराळीं राष्ट्रें" म्हणून राहावयाचाच आहे; इतिहासपूर्व काळांतील लहानलहान गटांत आतां मानवसमाजाची विभागणी होणें शक्य नाहीं. ह्या मोठाल्या मानवगटांची कार्यव्यवस्था म्हणजेच राजकारण. आणि म्हणूनच मानवतावादानें राजकीय प्रश्नांच्या सोडवणुकीचें कार्य हातीं घेणें अपरिहार्य आहे.

व्यक्ति आणि राज्यसंस्था, मानव आणि समाज, स्वातंत्र्य आणि संघटना यांमधील परस्परसंबंध यांचा विचार नव्या दृष्टिकोणांतून राजकीय समस्या सोडवितांना प्रथम करावा लागेल. मानवाचें व्यक्ति या नात्यानें स्थान आणि स्वातंत्र्याची कल्पना या दोहोंना राजकीय समीकरणांतील समान महत्त्वाचें स्थान दिल्याखेरीज ही समस्या सुटणार नाहीं. आजवर आपण केवळ राज्याच्या (state) हिताचा विचार करीत आलों. राज्याच्या हितासाठीं सर्व क्षम्य मानण्यांत येतें. लोकशाही राज्यघटनेंत नागरिक हक्कांची (civil rights) लांबलचक यादी देण्यांत आली आहे पण त्यालाच एक महत्त्वाचें कलम जोडण्यांत आलें आहे. राज्याच्या हितासाठीं ही सारी राज्यघटनाच स्थगित ठेवण्याची योजना त्या घटनेंतच अंतर्भूत आहे. याचाच अर्थ असा कीं राज्याच्या हितासाठीं त्या राज्याच्या घटकांचें स्वातंत्र्य संपूर्णपणें नष्ट करणें अगदीं शक्य आहे.

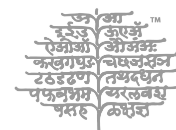
आपल्या देशांत समाजविकासाच्या संस्था चालतात. तिथेंहि समाजाचें हित हें व्यक्तीच्या हिताहून अधिक मोठें मानलें जातें. पण इथें हें विसरलें जातें कीं, समाजहित हें त्या समाजाच्या घटक असलेल्या प्रत्येक व्यक्तीच्या हितांच्या गोळाबेरजेखेरीज अन्य असूं शकत नाहीं. स्वातंत्र्य, विकास, प्रगति, भरभराट यांचा अनुभव व्यक्तींनीं घ्यावयाचा असतो. व्यक्तींचा या बाबतींतील अनुभव दुर्लक्षून राष्ट्राचें हित, प्रगति, आणि समाजविकास घडवून आणण्याची कल्पना म्हणजे शुद्ध फसवणूक आहे.

आजवर व्यक्ति आणि राज्य, मानव आणि समाज यांच्या संबंधांचा विचार करतांना व्यक्ति किंवा मानव दुर्लक्षिला गेला आहे. तसेंच स्वातंत्र्य आणि संघटना यांचा विचार करतांना आपण हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे कीं, संघटना करण्यासाठीं माणसें स्वतंत्र असलीं पाहिजेत आणि कोणतेंहि कार्य करण्यासाठीं संघटना स्वतंत्र असली पाहिजे. मानवी स्वातंत्र्याची कक्षा वाढविण्याखेरीज संघटनेचा अन्य हेतु किंवा अर्थ नाहीं ही गोष्ट विसरली जाण्याची शक्यता आहे.

म्हणूनच नवमानवतावादाचें असें म्हणणें आहे कीं, आपण मानव आणि त्याच्या गरजा इथूनच विचाराची सुरवात करूं. समाजाचा एक घटक, राज्याचा एक नागरिक या नात्यानें मानवाचा प्रथम विचार केला पाहिजे; कारण समाज अथवा राज्य हें मानवानें आपल्या विशाल स्वातंत्र्यासाठीं निर्माण केलेलें साधन आहे. प्रथम मानवाचा – व्यक्तीचा आणि नंतर समाजाचा किंवा राष्ट्राचा विचार झाला पाहिजे.

आज अस्तित्वात असणाऱ्या डाव्या किंवा उजव्या; लोकसत्ताक, उदारमतवादी वा पुराणमतवादी कोणत्याहि राजकीय पक्षांकडून हें कार्य होण्यासारखें नाहीं. कारण हे सारे पक्ष सरतेशेवटीं स्वभावतः समुदायवादी (collectivist) पक्ष आहेत. सर्व राजकीय पक्षांचा राज्य, राष्ट्र किंवा वर्ग ह्या समुदायवाचक कल्पनेवर (Collec-

अनुक्रमणिका





tive Concept) दृढ श्रद्धा आहे. आणि म्हणून लोकशिक्षण हा लोकशाहीचा पाया आहे आणि त्या लोकशिक्षणाच्या कार्याकडे शक्ति खर्च करणारा नवा राजकीय आचार निर्माण होणें आवश्यक आहे.

लोकशाहीसाठीं आवश्यक असणारें हें शिक्षण म्हणजे केवळ लेखन-वाचन नाहीं; लोकशिक्षणाच्या ह्या कल्पनेंत फार खोल दूरगामी अर्थ भरलेला आहे. लोकांना त्यांच्यांतील मानवतेची जाणीव करून देणारें, त्यांच्यांत मानवी हक्कांबद्दल जागरूकता निर्माण करणारें, स्वतः विचार करावयास आणि बुद्धीचा उपयोग करावयास शिकविणारें असें हें शिक्षण आहे. याचाच अर्थ असा कीं, नवा मानवतावादी आचार ही एक सांस्कृतिक चळवळ आहे. राजकीय पक्षांच्या सत्तास्पर्धेपासून नवमानवतावादी चळवळीनें अलिप्त राहिलें पाहिजे. ती जर सत्तास्पर्धेच्या रंगणांत उतरेल तर तिची स्थिति इतर राजकीय पक्षांसारखीच होईल.

मानवतावादी राजकारणाचा सत्ता-स्पर्धेच्या मुळावर घाव

राजकीय पक्ष सत्तास्पर्धेच्या रंगणांत उतरतात हा कांहीं त्या राजकीय पक्षांचा दोष नव्हे. हा पक्षोपपक्षांच्या राजकारणाचा सिद्धांतच आहे. एकदां तुम्हीं या खेळाच्या रंगणांत उतरलांत कीं त्या खेळाचे नियम तुम्हाला पाळावेच लागतात. सत्ता-स्पर्धेचें राजकारण जनतेच्या अज्ञानावर उभें आहे. कारण अज्ञानी आणि मागासलेल्या जनतेला भुलविणें सोपें आहे. मानवतावादी राजकारणाला हा जुन्या नियमानुसार चालणारा खेळ उधळून लावावयाचा आहे.

सत्ता हें एक साधन आहे; पण ह्या साधनाच्या विचारांत साध्याचाच विसर पडला आहे. पण एकदां तुम्हीं सत्ता काबीज करण्याची एक पायरी चढलांत कीं सत्ता टिकविण्याची दुसरी पायरी चढणें तुम्हांस भागच पडेल. आणि तुम्हीं सत्तेवर असतांना केलेल्या कृत्यांच्या पुण्याईवर पुढील निवडणुकींत यश मिळण्यासारखें नसेल तर तुम्हीं स्वाभाविकच राज्ययंत्राचे स्क्रू बळकट पिळून सर्वाधिकारशाही प्रस्थापित करता आणि हा सारा उद्योग तुम्हीं प्रामाणिकपणें तुमचा लोकसत्ताक कार्यक्रम अंमलांत आणण्यासाठींच करता.

सत्ता-स्पर्धा हें असें दुष्टचक्र आहे. म्हणून मानवतावादी राजकारण त्याच्या मुळावरच घाव घालतें. हें मूळ म्हणजे मानवी अज्ञान. मानव हा समाजाचा प्राथमिक घटक आहे. आणि म्हणून व्यक्तीच्या स्वातंत्र्याशिवाय स्वतंत्र समाज ह्या शब्दप्रयोगाला कांहीं अर्थ राहात नाहीं. विशालतर स्वातंत्र्यासाठीं, स्वातंत्र्याची आंतरिक आंच निर्माण होण्यासाठीं, लोकसत्ताक समाजाच्या निर्मितीसाठीं अधिकाधिक व्यक्तींच्या अंतःकरणांत जागृति निर्माण व्हावयास हवी. कारण समाजांत घडून यावयाचा कोणताहि मूलभूत स्वरूपाचा बदल त्या समाजाच्या प्राथमिक घटक असणाऱ्या व्यक्तींत प्रथम घडून यावा लागतो.

ही पद्धति दीर्घसूत्री आहे असा यावर कदाचित् आक्षेप येईल; प्रथम हें खरें नाहीं; पण असं आहे असें मानलें तरी दुसरा पर्याय कोणता ? समाजांतील वैयक्तिक घटकांना विशालतर स्वातंत्र्य मिळवून देणारी नवी समाजव्यवस्था निर्माण करणारा दुसरा कोणता पर्याय आहे ? ज्यांची सर्वाधिकारशाहीवर अद्यापि श्रद्धा आहे त्यांची गोष्ट निराळी. पण सर्वाधिकारशाहींतील बराकीकरण आणि व्यक्तित्वाची गळचेपी ज्यांना भयानक वाटूं लागली आहे त्यांना मानवतावादी राजकारणाखेरीज अन्य गति नाहीं.

पण मानवतावादी राजकारणाचा पाया असलेल्या मानवावर जरा अधिक विश्वास ठेऊन खोलवर विचार केला तर परिस्थिति इतकी निराशाजनक नाहीं याची खात्री पटेल. तथापि इथें प्रथम आणखी एका मार्गाचा विचार करूं. संसदीय लोकशाहीच्या मार्गानें सत्ता हस्तगत करणें शक्य नसेल तर क्रांतिवादी राजकीय पक्षानें शस्त्रबळाच्या साहाय्यानें सत्ता काबीज करून सर्वाधिकारशाही प्रस्थापित करावी आणि प्रतिक्रांति हाणून पाडावी असा एक जवळचा मार्ग सुचविला जाणें शक्य आहे.

" सर्वाधिकारशाहींतून लोकशाही " ही भ्रामक कल्पना क्षणभर बाजूला ठेविली तरीहि इथें हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे कीं, शस्त्रबळावर क्रांति घडवून आणण्याची कल्पना ही आजच्या काळांत अव्यवहार्य आहे. फ्रेंच राज्यक्रांतीच्या वेळीं, अथवा रशियन राज्यक्रांतीच्या वेळीं अल्पसंख्य क्रांतिकारक पक्षानें शस्त्राच्या जोरावर सत्ता काबीज केली तो काळ आतां राहिलेला नाहीं. रशियन राज्यक्रांतीनंतरच्या साऱ्या क्रांत्यांचा इतिहास हा पराभवाचा इतिहास





आहे. आधुनिक राष्ट्रें ही अद्यावत् शस्त्रास्त्रानें सुसज्ज असून अल्पसंख्य गटाचा शस्त्रबलानें सत्ता काबीज करण्याचा प्रयत्न तीं हाणून पाडल्याखेरीज राहणार नाहींत.

आपला देश असा आधुनिक शस्त्रबलानें सुसज्ज नसला तरी जनतेची आंधळी श्रद्धा आणि मागासलेपणा हें त्याचें सामर्थ्य आहे. आजचें येथील सरकार शस्त्रबलानें उलथून पाडावयाचें म्हटलें तर तेथील बहुसंख्य जनता येथील सरकारच्या पाठीशीं उभी राहिल्याखेरीज राहणार नाहीं.

अशाप्रकारें सर्व मार्ग बंद झाले, जुने पारंपरिक मार्ग टाकाऊ ठरले, जवळच्या मार्गाचा मोह अव्यवहार्य ठरला अशा परिस्थितींत मानवतावादी मार्गाखेरीज अन्य मार्ग उरत नाहीं. आपल्या उद्दिष्टाप्रत जाण्याचा तोच एकमेव मार्ग आहे एवढें स्पष्ट झाल्यानंतर कोणताहि सुबुद्ध माणूस त्याच मार्गानें गेल्याखेरीज राहणार नाहीं.

आपल्या देशांत वेळोवेळीं निवडणुका होतील. त्या सार्वत्रिक मतदानावर आधारलेल्या आणि पूर्ण लोकशाही स्वरूपाच्यादेखील असतील. लौकिकदृष्ट्या याहून चांगल्या स्थितीची अपेक्षा नाहीं. पण जरा बारकाईनें पाहतां सार्वत्रिक मतदानावर उभारलेला हा इहलोकीचा स्वर्ग मोठासा आकर्षक आहे असें नाहीं; कारण अन्य कोणत्याहि पुढारलेल्या देशापेक्षां अधिक प्रमाणांत असलेल्या अज्ञान आणि राजकीय मागासलेपणाच्या मांडवावर येथील जनतेच्या भावना, धार्मिक दुराग्रह आणि पुराण्या अंधश्रद्धा यांना आवाहन करून आपल्या बाजूस वळविणें फारसें कठीण नाहीं,

हेंच जर लोकशाहीचें उदात्त स्वरूप असेल तर अधिकाची अपेक्षा निरर्थक आहे. आजच्या स्थितींत सुधारणा होण्याची आशाच नको. अधिकारारूढ पक्ष पुन्हां अधिकारावर येईल. सांस्कृतिक आणि बौद्धिक पातळी आहे तशी राखून आपली सत्ता अबाधित राखली जाईल. कारण भारताची पुनर्घटना हा असंख्य वर्षांनीं पुरा होणारा विषय असल्यामुळें ती पुरी होईपर्यंत अधिकारारूढ पक्षाला अधिकारावर राहावयाचें आहे.

फसव्या लोकशाहीचा पाया नष्ट करण्याचा मार्ग

संसदीय लोकशाहीच्या यशासाठींदेखील दोन पक्ष असावे लागतात. आपल्या देशांत देखील असा एक प्रबल असा विरोधी पक्ष निर्माण करण्याचे प्रयत्न झाले. पण विरोधी पक्षाला अधिकारावर येण्यासाठीं अधिकारारूढ पक्षाच्या बाजूला असलेलीं मतें या पक्षाकडे आकृष्ट झालीं पाहिजेत. याचाच अर्थ विरोधीपक्षाला यशस्वी व्हावयाचें असेल तर त्यांनीदेखील जनतेचें अज्ञान आणि आंधळी धार्मिक श्रद्धा यांची खुषामत केली पाहिजे. यावरून हें स्पष्ट आहे कीं केवळ विरोधी पक्ष निर्माण झाल्यानें देखील इथें खरी लोकशाही निर्माण होणार नाहीं.

जनतेचें अज्ञान आणि मागासलेंपण कायम राखूनच येथें संसदीय लोकशाही चालूं शकेल. अशा लोकशाहींत खरोखर काय अर्थ आहे ? मग दुसरा कांहींच मार्ग नाहीं काय ? असा प्रश्न साहजिकच विचारला जाईल. दुसरा मार्ग खचित आहे. ज्या वातावरणांत राजकीय पक्ष भरभराटींत येतात तें प्रचलित वातावरण नष्ट करण्यानेंच नवा मार्ग सुरूं होतो. फसवी लोकशाही ज्या पायावर उभी आहे तो पायाच नष्ट करणें असा हा मार्ग आहे. जनतेचें मागासलेंपण, अज्ञान, अंधश्रद्धा यावर हल्ला करूनच हा मार्ग निर्माण होणार आहे.

एका रात्रींत लोकशिक्षणानें जनता शहाणी होणार नाहीं हें सांगणें नलगेच. पण आपण इथेंच आणि आतांच सुरवात करूं शकतों. उदाहरणार्थ मानवतावादी राजकारणाचा आचार पाळणाऱ्या व्यक्ति साऱ्या भारतांत जर सुमारें २०० असतील तर देशांतील सुमार १ डझन मतदार संघांतून ते निवडणुका लढवूं शकतील आणि जनतेंत स्वातंत्र्याची जागृति करून जनतेची सास्कृतिक आणि बौद्धिक पातळी उंचावण्याचा प्रभावी प्रयत्न करूं शकतील. निवडणुकीच्यावेळीं हे लोक असें सांगूं शकतील कीं, कोणत्याहि पक्षाला मतें द्या. पण निवडणुकीच्या प्रचारी भाषणांनीं भारावून जाऊं नका. बुद्धीचा उपयोग करा. कार्यक्रम आणि आश्वासनें यांची तपासणी करा आणि त्यांचें योग्य पालन कोण करतो तें तपासा. एखादा

समाजवादाचीं अभिवचनें देईल. तो लबाड आहे असें म्हणण्याचा हेतु नाहीं. पण समाजवाद म्हणजे काय तें जनतेला समजावून सांगा. देशाची आजची परिस्थिति त्यांच्यापुढें मांडा म्हणजे त्यांना आपोआप कळून येईल कीं समाजवाद हें अत्युदात्त ध्येय मानलें तरीहि भारतांत समाजवाद येण्यासाठीं आणखी दहा वर्षें लागतील. कोणत्याहि पक्षाचे कितीहि उदात्त हेतु असले तरीहि दहा वर्षांच्या आंत तो पक्ष समाजवादी समाजरचना प्रस्थापित करण्यासारखी भौतिक स्थिति नाहीं.

अशाप्रकारें आपण लोकशिक्षणाचें कार्य करूं शकतो. मानवतावादी राजकारणाचें हें ध्येय म्हणजे कधीतरी भविष्यकाळांत साध्य व्हावयानें इप्सित नाहीं. कारण मानवतावाद्यांची साध्य आणि साधनें अशीं वेगवेगळीं नाहींत. साधनें हा साध्याचाच एक भाग आहे. कदाचित् दोनशें वर्षांनीं साध्य होणाऱ्या परिपूर्ण ध्येयाची मूर्ति आपल्यासमोर नाहीं. सद्‌गुणी आणि विवेकशील व्यक्तींनींच सद्‌गुणी आणि विवेकशील समाज निर्माण होतो. आणि प्रत्येक व्यक्ति ही मूलतः विवेकशील (essentially rational) आहे असा आपला दावा आहे. त्यांच्याच सहकार्यानें आपल्याला नवा समाज निर्माण करावयाचा आहे.

एखाद्या तत्त्वाचा केवळ उपदेश करण्यापेक्षां त्याचें आचरण करण्यानें अधिक प्रभावी परिणाम घडून येतो. म्हणून मानवतावाद्यानें नेहमीं बुद्धिनिष्ठ आणि नीतिमान राहिलें पाहिजे आणि आपल्या सहकारी मानवांच्या आंतरिक बुद्धिमत्तेला आणि नैतिकतेला आवाहन केलें पाहिजे; आणि हें आवाहन शब्दानीं नव्हें तर प्रत्यक्ष आचरणानें केलें पाहिजे. अशाप्रकारें, मानवतावादी आपल्या दैनंदिन जीवनांत आपलें ध्येय गांठील आणि त्याचा मानवाच्या बौद्धिकतेवर आणि नैतिकतेवर असलेला विश्वास त्याला आपल्या सहकारी बांधवाशीं वागण्याचा दृष्टिकोन मिळवून देईल आणि त्या दृष्टिकोनांतूनच त्याचा राजकीय आचार घडून येईल.

आजच्या युगांत खरी लोकशाही निर्माण करण्याचा हाच एकमेव मार्ग आहे. अशा परिस्थितींत राज्य हा केवळ एक संघटणात्मक घटक (Co-ordinating Factor) बनेल. स्वतंत्र लोकसत्ताक घटकांचें (self contained democratic republics) तें एक संघटनकेंद्र होईल. अशा प्रकारें जुन्या प्रत्यक्ष लोकशाहीशीं (direct democracy) निगडित असलेली सहकारी – लोकशाहीची कल्पना आपण निर्माण करीत आहोंत. अप्रत्यक्ष लोकशाही हा लोकशाहीचा खून आहे. पण सारी जनता सुशिक्षित होऊं शकत नाहीं या सबबीवर हा पर्याय स्वीकारण्यांत आला होता. पण ४० कोटी जनता एकत्र येऊन आपल्या प्रश्नांची सोडवणूक करूं शकत नाहीं म्हणून जर लोकशाहीचें वरून केंद्रीकरण झालें आणि जनतेचे प्रश्न त्यांच्यापासून खूप लांब बसून मूठभर लोक सोडवूं लागले तर या देशांत लोकशाहीची आशाच नको !

तथापि लोकशाही ही अशी दुर्मिळ चीज मानण्याचें कारण नाहीं. राष्ट्राच्या सामाजिक, आर्थिक आणि राजकीय जीवनाचें विकेंद्रीकरण करणें अगदीं शक्य आहे. राष्ट्राचीं पुष्कळशीं कार्यें स्थानिक राज्यघटक (Local republics) करतील आणि त्यायोगें प्रत्यक्ष लोकशाही कार्यान्वित होईल. अशाप्रकारची लोकशाही सहज शक्य आहे. पण ती केवळ मानवतावादी दृष्टिकोनांतच शक्य आहे. त्यासाठीं सर्वस्वी नव्या दृष्टिकोनाची गरज आहे.

तुम्हीं कोणालाहि जाऊन मिळा असें इथें सांगावयाचें नाहीं. ही चळवळ कोणत्याहि पक्षाची नाहीं. हीं ध्येयें चांगलीं आहेत अशी तुमची खात्री पटली असेल तर आजपासूनच ती आचरणात आणा. त्यासाठीं कोणताहि पक्ष स्वीकारावयास नको किंवा कोणताहि पक्ष सोडावयास नको. तुम्हीं कोणत्याहि बाह्य शक्तीला जबाबदार राहावयाचें नाहीं अथवा कोणाचीहि शिस्त अंगिकारावयाची नाहीं. तुम्हीं केवळ स्वतःलाच जबाबदार रहावयाचें आहे तुमच्या सदसद्विवेकबुद्धीला जागरूक रहावयाचें आहे. स्वतःची बुद्धि आणि शहाणपण वापरा. आणि हीं ध्येयें इष्ट वाटत असतील तर त्यांचें आचरण करूं लागा. कारण, प्रत्यक्ष वागणूक ही उदाहरणांहून श्रेष्ठ आहे. तुम्हीं एवढें केलेंत म्हणजे पुरें. कारण चांगल्याची आवड असणारी जनता बहुसंख्य आहे. थोर लोक होण्याचा आदर्श बाळगण्याऐवजीं अथवा थोरांचे अनुयायी होण्याची मनीषा बाळगण्याऐवजीं चांगले लोक होण्याची मनीषा बाळगा आणि शहाणपणानें वागा कीं, दूरगामी स्वरूपाच्या क्रांतीचा प्रारंभ झालाच असें समजा. जगांत आजवर झालेल्या कोणत्याहि क्रांतीपेक्षां फार दूरगामी आणि शाश्वत असा सामाजिक विकास घडविणारी ही क्रांति असेल याची खात्री बाळगा.





डॉ. सरोजिनी बाबर

ग्रामीण वाङ्मय : कांहीं विचार

चालू वर्षाच्या पूर्वार्धांत महाराष्ट्र राज्यांतील उत्कृष्ट प्रकारच्या मराठींतील वाङ्मयाला जीं सरकारच्या वतीनें बक्षिसें दिलीं गेलीं त्या बक्षिसांच्या यादीत ग्रामीण जीवन रंगविणाऱ्या कांहीं कलाकृतींचाहि समावेश होता. केवळ समावेशच नव्हता तर पहिल्या दुसऱ्या क्रमांकानी त्यांचा सन्मान झाला होता.

त्यावेळी काहीतरी अपूर्वाईचें व्हावें. तसा या गोष्टीचा सर्वत्र बोलबाला झाला. उलट सुलट अनंत विचारांनीं या निर्णयाचें स्वागत झालें. त्याबाबतीत खाजगी व कुठे कुठे सार्वजनिकहि चर्चा झाली. आणि "आजकाल ग्रामीण वाङ्मय लिहायची 'फॅशन' निघाली आहे." असाहि कुणी कुणी निर्वाळा देऊन टाकल्याचें अनेकदा ऐकिवांत आलें! एवढेंच नाहींतर "आजच्या काळांत उत्तम लेखक म्हणून नांव कमवायचें असेल तर ग्रामीण लिहायला हवें" असाहि भाव कितीकानी प्रकट केला! या प्रकटीकरणांत सद्भाव होता की अतिशयोक्ति होती हें बोलणाराला अधिक माहीत असणार. पण माझ्यासारख्या हें ऐकणाराची मात्र अशी समजूत व्हायला हरकत नाही की, यांत अतिशयोक्तीचा वा ग्रामीण भाषेला व विशेषतः त्या भाषेंतून चित्रित होणाऱ्या कल्पनेला हीन लेखण्याचा हा सभ्यपणाचा मार्ग नसावा कशावरून? कारण असा काही भाव प्रकट करणारांची व ग्रामीण लिहायचें म्हणून लिहिणारांची अशी कल्पना असते की, हेल काढणारी हेंगाडी भाषा व मागासलेपणाचें कल्पनेतलें माणूस रंगविलें की, ग्रामीण वाङ्मयाची निर्मिति झाली!

ग्रामीण भाषा शिकणें आवश्यक

पण ही समजूत खुळेपणाची आहे. ग्रामीण भाषा म्हणजे कांहीं हेंगाड्या हेलांनीं माखलेली भाषा नव्हे. आणि खेड्यांतील माणूस म्हणजे काही मागासलेपणानी बरबटलेली व्यक्ति खास नव्हे. ग्रामीण भाषा आणि ती बोलणारीं माणसें हीं ग्रांथिक भाषा व शहरी-सुधारलेलीं-माणसें यांच्यापेक्षा खास वैशिष्ट्यपूर्ण आहेत. म्हणूनच ग्रामीण वाङ्मयाची पारखहि त्याच दृष्टिकोणांतून होणें अगत्याचें आहे.

भाषा हें मानवी प्रगतीचें सर्वश्रेष्ठ साधन म्हणून जशी मानली जाते तशीच ती एक सामाजिक संस्था आहे हेंहि नजरेआड करून चालत नाही. लोकांचें आपापसांतील दळणवळण शक्य तेवढें सोपें व्हावें म्हणून वापरलें जाणारें भाषा हें एक प्रभावी साधन आहे. जीवनांतील नित्याच्या व्यवहारासाठीं माणूस जेव्हां आपल्या भावनेचा आविष्कार करूं पहातो व आपल्या मनोभावनेचें प्रगटीकरण करतो तेव्हां भाषा जन्माला येते.

त्यामुळें भाषेची विचारपूस करतांना तिचा वापर करणाऱ्या लोकांच्या बोलण्याचा नीट अभ्यास करून ती कशी बोलली जाते हें पहावें लागतें. आणि म्हणूनच लोकांना भाषा शिकविण्याचे दिवस आतां संपले असून लोकांची भाषा शिकण्याचा काळ आलेला आहे अशी परिस्थिति निर्माण झाली आहे! एवढेंच नाहीतर आपला विचार लोकाना समजेल आणि पटेल अशाच भाषेंत मांडून तो त्यांच्याच परीने उमजेल देखील असा स्पष्ट करीत जाणें हा आजचा युगधर्म होऊन बसला आहे असें म्हणावें लागेल!

येथे "लोकाना समजेल" किंवा "लोकांची भाषा" असे जे शब्दप्रयोग करण्यांत आले आहेत त्याचा सर्वसामान्य लोकाना व बहुजनांची भाषा असा अर्थ अभिप्रेत होतो आहे, आणि याच अर्थामधून ग्रामीण वाङ्मयाकडे पाहिलें जातें हेंहि तितकेंच खरें होय. कारण हे लोक खेड्यापाड्यांत व मागासलेल्या भागांत रहाणारे व त्यांची भाषा ही त्यांच्या बोलण्यांत असलेली अशी होय.

हीं खेड्यांतील माणसें आणि त्यांची भाषा म्हणजेच ग्रामीण वाङ्मयाचा आत्मा होय.

" खेड्यांतील लोक जी भाषा बोलतात ती त्यांची बोली भाषा असते व त्या बोलीचाच वापर त्यांच्यासाठी व त्यांचेविषयी लिहितांना केला जातो. त्या कारणानेच ग्रामीण वाङ्मय अशी संज्ञा या वाङ्मयास दिली जाते !

अलिकडे खेड्यांतील हे लोक शिकूं सवरूं लागले आहेत. सुधारलेल्या जगाशी त्यांचें दळणवळण वाढूं लागलें आहे. त्यामुळे त्यांच्यावर असलेला अशिक्षित-पणाचा छाप हळुहळू कमी होत जाणार आहे. कारण सक्तीची शिक्षण योजना आणि प्रौढांसाठीं होणारें वाढतें लेखन-प्रकाशन ह्यामुळें ह्या मंडळीचा बदलत्या काळाशी जवळचा संबंध येऊं लागला आहे.

आणि म्हणूनच "सामान्यांतील सामान्य मराठी माणसाला सुजाण करण्याचें उत्तरदायित्व आपल्यावर आहे, हें लक्षांत घेऊन त्याला समजेल, पेलेल, असें वाङ्मय आता निर्माण व्हायला हवें. आजच्या काळाची गरज म्हणून तरी भवभूतीची बेफिकिरी टाकून मराठी सारस्वतानी सामान्यांशी आपली सेवा कशी रुजू होईल याचा विचार करावा." (तरुण भारत अग्रलेख. ८-१-६०) असा इषारा साहित्यिकांना दिला जातो आहे.

या उलट लेखन शुचितेची आवश्यकता मांडताना "साहित्य निर्मिति ही परार्थ मानली तरी उच्च प्रतीचें वाङ्मय निर्माण होण्यासाठी वाचकांची पात्रता वाढ-णेंहि जरूर आहे." (अध्यक्षीय भाषण रा. श्री. जोग ठाणे येथील साहित्य संमेलन) असाहि बोलबोला अलिकडे होऊं लागला आहे. आणि त्या कारणानेच ग्रामीण वाङ्मयाकडे नवीन लेखकांचा व वाचकांचा अधिक ओढा असलेला दिसून येत असावा !

ग्रामीण जीवनाचें भिन्न स्वरूप

परंतु आजवर मान्यवर झालेली लेखक मंडळी ह्या ग्रामीण वाङ्मयाकडे फारशा वळत नसल्याकारणानें सुशिक्षित मंडळींना अद्यापहि त्याचें वावडें असलेलें दिसून येतें ! ह्या लोकांच्या मतें खेड्यांतील मंडळी अडाणी व त्यांची भाषाहि गांवढळ !! त्यामुळें ग्रामीण वाङ्मय देखील बेताचंच असणार. पण खरी गोष्ट इथे अशी नमूद करायला हरकत नाही कीं, ह्या सुशिक्षित व शहरवासी लोकांना खेड्यांतील लोकांचें जीवन व त्यांची भाषा यांचा म्हणावा तसा परिचय झालेला नसतो. फार काय खेड्यांतील अशिक्षित वाटणारे शेतकरी, कुणबी, सुतार, लोहार, गवंडी, कोळी, चांभार इत्यादि मंडळी आपल्या कामाबद्दल व स्वतःबद्दल बोलूं लागले तर तें कोणाला समजतच नाही ! याचें कारण ह्या लोकांचें जीवन कमी प्रतीचें किंवा त्यांची भाषा हलक्या प्रतीची असते असें मात्र मुळींच नाही. उलट हीं माणसें विचारांचीं श्रीमंत आणि भाषेच्या मालकीचीं असतात. परंतु त्यांच्या जीवनाचें स्वरूप, त्यांची गरज आणि त्यांची भाषा ही सुशिक्षितांच्या अंगवळणी पडत नाही ही दुर्दैवाची गोष्ट आहे. त्यामुळे ग्रामीण वाङ्मयाबद्दलहि त्यांची दिशाभूल होते.

म्हणून ग्रामीण वाङ्मयाबद्दल प्रथम स्वच्छ कल्पना असली पाहिजे. ग्रामाग्रामांतून - खेड्यापाड्यांतून - विखुरलेल्या सर्वसामान्य जनतेचें असलेलें व त्यांचेसाठीं लिहिलेलें वाङ्मय हें ग्रामीण वाङ्मय होय. या वाङ्मयांत या सामान्य लोकांचें जीवन प्रतिबिंबित झालेलें असतें. त्यांच्या भावना व आकांक्षा त्यांत चित्रित झालेल्या असतात. एवढेंच नाहीतर हीं माणसें आपल्या भोवतालच्या निसर्गासह या ठिकाणी आपल्याच ढंगांत बोलकीं झालेलीं असतात.

म्हणून ग्रामीण वाङ्मय निर्माण करणारा लेखक हा खेड्यांतील लोकांच्याबद्दल खरीखुरी सहानुभूति बाळग-णारा व त्यांचेकडे जिव्हाळ्याने पहाणारा असावा लागतो. कारण ज्या भाषेंत प्रथम लिहिलें जातें व जसें लिहिलें जातें आणि ज्याच्याकडून लिहिलें जातें त्यांचा ठसा लेखन हें माध्यम स्वीकारणाऱ्या सर्व व्यक्तींच्या लेखनांत उमटला जातो. त्यामुळें सामान्य लोकांच्या जीवनाशीं जिवाभावानें समरस होणें, त्यांच्या भावभावना नीट समजावून घेणें आणि त्यांच्या भाषेवर प्रभुत्व असणें ही जबाबदारी ग्रामीण वाङ्मय निर्माण करणाऱ्या लेखकावर स्वाभाविकच येऊन पडते.

ग्रामीण भाषेचा ढंग उचलणारे साहित्यिक

म्हणून ग्रामीण वाङ्मयाची भाषा ही साधी, सोपी व कळेल अशी असावी लागते. बोलीचा ठसा तिच्यावर उमटावा लागतो. कारण खेड्यांतील लोकांच्या तोंडीं असलेल्या उपमादृष्टांतांखेरीज तिला खरा ढंग येत नाही. ज्यांच्या लेखणीला हें नेमकें साधतें तींच माणसें खरें ग्रामीण वाङ्मय निर्माण करूं शकतात. त्यामुळेंच दिघे, ठोकळ, म. भा. भोसले, दिनकर द. पाटील, ग. दि. व व्यंकटेश माडगूळकर, शंकर पाटील, अण्णा




भाऊ साठे, वामनराव चोरघडे, द. मा. मिरासदार, गो. नी. दांडेकर, श्री. ना. पेंडसे, नामदेव व्हटकर इत्यादींचें गद्यलेखन आणि पी. सावळाराम, ग. दि. माडगूळकर, सुधांशु, ठोकळ, गिरीश, यशवंत, बहिणाबाई व सोपानदेव चौधरी, नामदेव व्हटकर इत्यादि पद्यलेखन करणारे लेखक-कवि ग्रामीण वाङ्मयाचे शिल्पकार म्हणून नजरेत भरतात.

या लेखक कवींच्या खेरीज ग्रामीण वाङ्मय निर्मितीचा प्रयत्न आणखी अनेकांकडून केला जातो. पण तो यशस्वी होत नाहीं. कारण एकतर हे लोक शहरांत राहून खेड्याची कल्पना करणारे असतात व दुसरें म्हणजे हेल काढून बनलेली हेंगाडी भाषा ही खेडुतांची भाषा अशी त्यांची भ्रामक कल्पना झालेली असते. त्यामुळें नांव आणि गांव याखेरीज त्यांच्या लेखनांत ग्रामीण जीवनाचें वास्तवचित्र उमटूं शकत नाही. उलट कळत न कळत या कारणाने ग्रामीण मंडळींचें विडंबन केल्याचाच दोष या लोकांचे पदरीं पडण्याचा अधिक संभव !

खेडुतांची भाषा अडाणी नव्हे

वास्तविक खेडुतांची भाषा ही अडाण्यांची भाषा मानणें ही मुळांतच चुकीची गोष्ट आहे. कारण भाषा ही एवढी अंगवळणी पडलेली वा आत्मसात् झालेली संवय आहे की, विचार करून अमक्या पद्धतीने बोला म्हणून कोणी कोणाला सांगेल तर तें व्यवहारांत अशक्य होणार आहे. त्यामुळें 'पाणी'च्या ऐवजी 'पानी' म्हटलें की एकदम भाषा अशुद्ध किंवा अडाण्यांची असें म्हणणें बरोबर नाही. कारण हें अडाणीपण ठराविक वर्गाच्या बोलणारांचे नियम न पाळल्याने निर्माण होणारी बात्र आहे. म्हणून तिला बोलीचा- प्रादेशिकतेचा छाप बसतो व ती शिष्टसंमत होत नाही पण हा सुशिक्षितांचा गैरसमज आहे. लेखी शिष्टसंमत भाषा व खेडुतांची ही बोली-भाषा- यातलें अंतर कारण नसतांना वाढविल्यामुळें होणारा हा गोंधळ आहे. त्या कारणानेच ग्रामीण वाङ्मयाबद्दल अनास्था निर्माण होण्याची शक्यता अधिक.

"सूर्य उगवून वर आला. पहिलीं किरणं रांगत रांगत दौलतीच्या खोपटांत शिरलीं. निवडुंगावर पांखरं भिरभिरूं लागलीं. रात्रभर दौड मारून आलेला बब्या (घोडा) फुरफुरूं लागला. बोलण्याच्या भरांत चुकून बाहेर राहिलेलीं कोंबडीं खुराड्यांत धडपडलीं."
(फकिरा– अण्णा भाऊ साठे)

ग्रामीण भागांतील घरासमोर घडलेला हा प्रसंग आणखी —

"उनाची खाई उसळली होती. वारा अजिबात बंद झाला होता. आकाश ढगाळून येऊन सारलं गदमदत होतं. बसल्या जागीं अंग घामानं भिजत होतं. सावलीला खोपींत बसलं तरी बाहेरच्या झळा आंत येत होत्या. उष्मा भयंकर वाढला होता.

खोपींत निवांत पडलेल्या तात्या देसायाला अशा ह्या उनानं गदमदत होतं. एखाद्या भट्टीगत अंग आंतल्या आंत शिजत होतं. पडल्या जागीं चैन पडेना तसा तात्या उठून बसला. अंगांतली पैरण काढून त्यानं घाम पुसला आणि उघड्या अंगावर वारा घेत तो बसून राहिला. लुकलुक हलणाऱ्या मानेनं पाठीची कमान करून तो दोन्ही पायांवर बसून वारा घेत राहिला; पण कायली काय कमी होत नव्हती. सारी भूमीच खेंडागत धगधगत होती..."

– (वळीव– शंकर पाटील)

उन्हाळाच्या दिवसांत ग्रामीण भागांतील खोपीत घडलेला हा प्रसंग ज्यानं पाहिला आहे व अनुभवला आहे त्यालाच अधिक आवडणार. इतरांना त्याची गोडी कळायला जड जाईल किंवा त्यांत काय अर्थहि वाटणार नाही ! उलट खेड्यांतील माणसें मिटक्या मारीत यावर तुटून पडतील ! कारण हें त्यांच्या ओळखीचें व जिवाभावाचें असें त्यांना वाटणार यांत शंका नाही.

आणखी —

"पहाट झाली. चांदणी उगवून लांब वर आली. रामुसवाड्यांत बायका जात्यावर दळायला बसल्या. जात्यावर गीत गाणाऱ्या बायकांचे खडे आवाज कानांवर पडूं लागले. फटफटीत होऊं लागलें. रामुसवाडा जागा झाला.

दिवस थंडीचे. त्यांत ओबडधोबड घरांचा रामुसवाडा उघड्या माळावर. त्यामुळें थंडींत माणूस गारठून जाई. सकाळचा धूर घराखोपटांतून निघत होता. सुगीचे दिवस आल्यामुळें चुली सकाळींच पेटल्या होत्या. कुठें कोरड्यास शिजत होतें, तर कुठें तव्यावर भाकरी शेकत होत्या. जागजागीं शेकोट्या पेटल्या होत्या.





थकलेले रामोशी घोंगड्या अंगाभोंवतीं लपेटून शेकोटी-जवळ बसून हातपाय तापवीत बसले होते. शेरडांसारखीं पोरें चपळचिपाडें आणून शेकोटींत टाकीत होतीं..."

– (शंकरराव खरात. बारा बलुतेदार.)

असल्या एखाद्या रामोशीवाड्याच्या वर्णनाने किंवा– "माझ्या खेड्यापासून तालुक्याचं गांव अगदीं जवळ आहे. पांच एक मैल. हें आपलं अंदाजानं, कारण पक्की सडक नाहीं. त्यामुळं मैलाचे धोंडे नाहींत. ओबडधोबड गाडीवाट आहे. आजूबाजूला सारा बोडका माळ आहे. पांच मैलांच्या प्रवासांत तहान लागली, तर वाटेला कुठं पाणी मिळत नाहीं. झाडं-मुद्धां सावलीला होतील अशी नाहींत. नेपती बोरीचीं बारीक सारीक झुडपं आहेत. दुपारच्या वेळीं निघालं म्हणजे सगळ्या वाटेंत माणूस क्वचितच दृष्टीला पडतं. चुकून माकून एखादा मेंढक्या आणि मुंड्या खालीं घालून गवत खाणारीं त्याचीं मेंढरं जवळपास दिसतात. एरवीं सारा शुकशुकाट..."

–(माणदेशीं माणसं– व्यंकटेश माडगूळकर)

असल्या गांवाकडच्या गोष्टीने खेड्यांतील वाचकांना एकदम दिलासा येतो. वाचायचा चटका लागतो. एवढेंच नाहीतर एखादेवेळीं मनांत आपणहि लिहावें अशी कल्पना डोकावून जाते !

सामान्य माणसांची नसलेली भाषा

परंतु खेड्यांची ज्याना कल्पनाच नाही त्याना असल्या गोष्टीत मन रमत नाही ! हीं वर्णनें त्याना समजतात पण आवडत नाहीत. त्यांच्या मनांत शिरत नाहीत. त्यांच्या मनाचा पिंड या वातावरणाच्या अगदी उलट भागांत पोसलेला असतो. त्यामुळें त्यांची आवड —

"प्यारी, मानव लोकींचीं लग्नें रद्द करून रायगडचा राजा आज तुझ्याशीं पुन्हां लग्न करीत आहे. मस्तका-वरून सुटणाऱ्या थेंबांची- सौंदर्याच्या या मोत्यांची– बिनसरांची मुंडावळ तुझ्या कपाळीं शोभते आहे ! समोर संध्याकाळचा होम पेटला आहे ! तुफान दरि-यांत मरणाचा नेम नसल्यामुळें काळाचा एक पाश आपल्या दोघांच्या कंठांत आहे. त्याचीच लगीनमाळ करून डोंगर लाटेच्या बोहल्यावर, मावळत्या देवाच्या साक्षीने, मरणाचा मुहूर्त साधून रायगडचा राजा मनाच्या मुक्या मंत्रानें, तुळशी, तुझ्याशीं लग्न लावीत आहे."

–(गडकरी– राजसंन्यास.)

या प्रकारच्या वर्णनात रंगून जातात. मराठी भाषेचा गडकऱ्यांच्या लेखणींतून उतरलेला हा एक सुंदर नमुना आहे. परंतु त्याची चव सर्वसामान्यांच्या आवाक्याबाहेरची आहे. ग्रामीण भागाची पाणंद देखील तिला स्पर्श करू शकणार नाहीं ! केवळ या कल्पना-सौष्ठवाला भुलून नव्हे तर तिच्या भाषावैभवाला दिपून. कारण ही भाषा जड आहे. चटकन् कळणारी नाहीं. काव्यमय आहे, परंतु तिच्यावर शहरी जीवनाचे श्रीमंती संस्कार घडलेली अशी ती आहे. म्हणून ती चटकन् सामान्य माणसाच्या मनांत भरत नाही.

त्या कारणाने अशाप्रकारचें वाङ्मय हें फक्त शिकल्या-सवरल्यांचें वाङ्मय होतें. उच्च व मध्यम-वर्गाचें मर्यादित जग त्याच्याभोवतीं घुटमळतें. ग्रामीण वाङ्मयाचें तसें नाही. तें सर्वांना कळेल एवढें सोपें असतें. त्यांत घरातला किंवा घराभोवतालचा व ओळ-खीचा भाग अधिक असतो. इथें कल्पनेने उंच भरारी मारलेली असते. ती सर्वांच्या आवाक्यांत येतेच असें नाहीं.

हा, खास ग्रामीण वाङ्मयापैकी कांहीं भाग देखील मराठीचें वैभव इतपतच दाखवूं शकतो. आणि तें बघून सुशिक्षितांचेहि डोळे दिपून जातात !

सासर एवढा वस नको करूसा सासूबाई
दारीच्या चाफ्यापाई दूर देशाची आली जाई

किंवा

जिवाला माज्या जड कसं कळालं माझ्या बापा
अंगणी होता चांफा कळ्या पडती झपाझपा

असल्या ओव्या सुशिक्षित मनाला चटकन् उमजूं शक-तातच असें नाही. हे उपमा दृष्टांत कळायला ग्रामीण जीवनाची तोंड ओळख तरी असावी लागते. त्याखेरीज ह्या ओव्यांची मैत्री घडूं शकतेच असें नाही.

ग्रामीण वाङ्मयाचा आत्मा : खेड्यांतील निसर्ग

ग्रामीण वाङ्मयाचा आत्मा हा खेड्यांतील निसर्गा-वर पोसलेला असतो. त्याच पार्श्वभूमीवर त्यानें कल्पनेच्या भराऱ्या मारलेल्या असतात. त्या कारणानें तिथल्याच बोलीच्या प्रांगणांत खेळणाऱ्या उपमा-

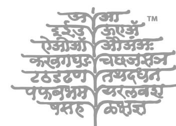




दृष्टांतानी ग्रामीण वाङ्मयाचा वाफा बहरून जातो. तिथल्याच वेचक शब्दांनीं त्या वाफ्यांतील फुलांचा सुगंध दरवळत रहातो. आणि मुख्य म्हणजे जीवनांतील तात्पुरत्या क्षणांनी व्यापलेल्या विषयापेक्षा ग्रामीण वाङ्मयाचे विषय अधिक चिरंतन स्वरूपाच्या मानवी धाग्याधोऱ्यानी गुंफलेले असतात.

त्या कारणाने नुसतें "आटपाट नगर होतं. तिथं एक राजा रहायचा." एवढें म्हटलें तरी साईनसंगीत प्रसंग नजरेंत उभा रहातो. आणि मग या आरंभानें नटलेली कहाणी तासन् तास जिभेवर नाचत राहून ऐकणाराच्या काळजाचा दरक्षणी बोध घेत रहाते. एवढेंच नाहीतर अद्भुताचा पडदा दरघटकेला बाजूला सारीत हिऱ्यामाणकांनी भरलेल्या खाणी पहातांना व लाखांनी होणारे गणित ऐकतांना जीव वाराहुरा होऊन जातो.

जुन्याकाळचें लोकवाङ्मय हें अक्षर वाङ्मय त्यामुळेच होऊन बसलें आहे. आणि त्याच्याच आधारावर बालपणी ज्यांचीं मनें पोसलीं त्या मंडळींनी बदलत्या काळाला धरून मानवी जीवनाचीं रंगविलेलीं चित्रें आज खास ग्रामीण वाङ्मय म्हणून मराठीच्या दरबारांत वेगळें मानाचें स्थान घेऊन वैभवशाली होऊं लागलीं आहेत.





प्रा. नारायणशास्त्री द्रविड

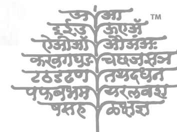
मृत्यु व तत्वज्ञान

' मृत्यु ' या घटनेचें तात्विक दृष्टीनें किती महत्व आहे या गोष्टींची कल्पना उपनिषदें व अर्वाचीन ' अस्तित्ववाद ' या दोघांशिवाय फारशी कोणालाहि आलेली नाहीं असें तत्त्वज्ञानाचा इतिहास पाहिल्यास दिसून येतें. उपनिषदांवरील प्राचीन भाष्यकारांना देखील उपनिषदांतील मृत्यू संबंधीच्या अनेक उल्लेखांचें व त्यावरून दिसून येणाऱ्या उपनिषत्कारांच्या मृत्युकल्पनेविषयक आकर्षणाचें खरें कारण उमगलें होतें असें त्यांच्या या उल्लेखांवरील स्पष्टीकरणावरून वाटत नाहीं. कदाचित् त्यांना हा विषय इतका परिचित असावा कीं त्यांत त्यांना विवेचन करण्याजोगें कांही आहे असें वाटलें नसावें. कांहींहि असो, पण एखाद्या अर्वाचीन अभ्यासकाला मात्र उपनिषदें वाचतांना वरचेवर मृत्यूसंबंधी त्यांत येणारे उल्लेख पाहून व त्यांतून व्यक्त होणारी उपनिषत्कालीन ऋषींची मृत्यूला जिंकून त्याच्या पलीकडे जाण्याची (उदा. हीं वाक्यें पहा मृत्योः स मृत्युमाप्नोति ध्रुवमध्रुवेष्विह न प्रार्थयन्ते ' येयं प्रेते विचिकित्सा मनुष्ये......वगैरे तीव्र इच्छा लक्षांत घेतल्यास असें वाटूं लागतें कीं या ऋषींच्या मनांत कोणत्यातरी जबरदस्त अशा मनोविकृतीनें पछाडलेली असली पाहिजेत. तसें नसतें तर सामान्यपणें एका निरोगी व सुखी माणसाला जसें जीवनाविषयीं स्वाभाविक आकर्षण वाटतें, अगदीं त्याच्या उलट या ऋषींना मृत्यूविषयी जबरदस्त असें आकर्षण वाटलें नसतें व त्यांचीं मनें मृत्यूच्या कल्पनेनें अगदीं अभिभूत झालीं नसतीं.

पण उपनिषदें वगळलीं तर भारतीय तत्त्वज्ञानांत इतरत्र कोठेंहि ' मृत्यूचा ' विचार फारसा आलेला नाहीं व मृत्यूच्या कल्पनेच्या असामान्य तात्विक महत्वाची तेथें दखलहि घेतलेली दिसून येत नाहीं. पाश्चिमात्य तत्वज्ञानाचीहि अशीच स्थिति आहे उपनिषदांसारख्याच महत्त्वाच्या बायबलसारख्या धर्मग्रंथांत मृत्यूसंबंधी अनेक सूचक उद्गार आलेले असूनहि त्यांना कांहीतरी महत्वाचा अर्थ असूं शकतो अशी कल्पनाहि अस्तित्ववादाच्या उदयापर्यंत कोणाहि पाश्चिमात्य विचारकास सुचलेली दिसून येत नाहीं. इतकेंच नव्हे तर, अर्वाचीन, संवेदना प्रामाण्यवादा- (Logical Positivism) च्या प्रवर्तकांतील अग्रगण्य जे प्रा. ए. जे. आयर यांनी अनिश्चय (Nonsense propositions) तात्विक विधानांचें एक मासलेवाईक उदाहरण म्हणून अस्तित्ववादी तत्वज्ञ जो मार्टिन हाइडेगर, त्यांच्या एका ग्रंथांतील एक फार महत्वाचा परिच्छेद आपल्या एका लेखांत उपस्थित केला आहे. सार्त्रे, यॅस्पर, ह्यूसर्ल, हाइडेगर इत्यादि अनेक विचारवंतांनी तत्वज्ञानांत अगदी नव्या प्रकारच्या एका विचारसरणीची आपल्या अनेक ग्रंथांच्याद्वारें भर टाकली असतांना, प्रमुख पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञांनी तिची दखलदेखील न घेणें हें विद्वान लोकांतहि किती हेकेखोरपणा व कोतेपणा असूं शकतो या गोष्टीचें निदर्शकच आहे.

अस्तित्व किंवा सत्ता

उपनिषदें व अस्तित्ववाद यांनी मृत्युकल्पनेवर जो असामान्य भर दिला आहे तो कोणत्याहि मनोविकृतीचा परिणाम नसून मृत्यूनें व पर्यायानें जीवनाचेंहि खरें तात्विक स्वरूप समजून घेण्याच्या तीव्र इच्छेनेंच तो प्रेरित आहे ही गोष्ट सर्व प्रथम अभ्यासकानें लक्षांत घेतली पाहिजे. वर वर पाहतां जीवनाचें जें स्वरूप आढळून येतें तें इतकें व्यक्तिनिरपेक्ष, (Impersonal) क्रियात्मक (Dynamic) व यांत्रिक (Mechanical) स्वरूपाचें असतें कीं, त्यावरून जीवनाला जीवन म्हणण्याऐवजी स्वयंचलित यंत्रक्रिया असें कां म्हणूं नये असा प्रश्न सहजच उत्पन्न होतो. आधुनिक मानसशास्त्रीय शोधांनी तर जीवनाला यांत्रिक क्रियेच्या इतक्या जवळ आणून सोडलें आहे कीं त्यामुळें जीवन व यंत्र यांत शास्त्रज्ञांना तरी महत्वाचा भेद मानण्याची गरज वाटेनाशी झाली आहे. बर्ट्रंड रसेलसारखे प्रगल्भ विद्वान्





अनुक्रमणिका

देखील जीवनाचें पूर्णपणें भौतिकशास्त्रीय (Physical) स्पष्टीकरण देण्याची शक्यता स्वीकारू लागले आहेत. या स्पष्टीकरणाच्या मार्गांत परंपरागत व रूढ तात्विक कल्पनेच्या रूपांत ज्या अडचणी होत्या– मन, आत्मा इत्यादि संबंधीच्या– त्या रसेलसारख्या विद्वानांनी अगोदरच नाहीशा करून टाकल्या आहेत. माणसाला किंवा कोणत्याहि प्राण्याला मन असतें व त्या मनाच्या प्रेरणेनें त्याच्या अनेक क्रिया होत असतात ही कल्पना अर्वाचीन विचारवंतांना तत्वज्ञानांतील 'बुर्ज्वा' मनोवृत्तीची द्योतक वाटते. आजचे मानसशास्त्रज्ञ तर कांही मोजके अपवाद सोडल्यास 'मन' शब्दाचा चुकूनहि उच्चार करावयाचा नाही अशी जणूं शपथ घेऊनच लोकांपुढें (घरी नव्हे) बोलतात. आपलें सार्वजनिक लिखाण करीत असतात. तत्त्वज्ञ लोक तर याहिपुढे जाऊन 'आत्म' कल्पनेलाहि 'बुर्ज्वा' मनोवृत्तीच्या सदरांत टाकूं लागले आहेत. व मन व आत्म्यासंबंधी पूर्वीच्या विचारवंतांनी जें जें कांही म्हटलें आहे तें सर्व (Nousense propositions) अर्थशून्य आहे असें छातीठोकपणें प्रतिपादन करीत आहेत.

याप्रमाणें मन व आत्मा या दोन्हीं कल्पनेचा विद्वानांच्या द्वारें पूर्णपणें त्याग केला गेल्यामुळें मनुष्यजीवन हें यांत्रिक प्रक्रियेच्या सदरांत जाऊन पडावें यांत कांही नवल नाही. पण यामुळें जीवनाच्या सत्य स्वरूपाची- जें अन्तर्दृष्टीला कधीं कधीं जाणवतें– या विद्वानांना प्रचीति आली असें म्हणतां येईल काय ? खरें पाहूं गेल्यास असें दिसून येईल की यांत्रिकतेच्या कल्पनेला आपण जितके जवळ करू तितकीच जीवनाची सत्यता आपल्यापासून दुरावल्याशिवाय राहणार नाहीं. भौतिक शास्त्रीय तत्त्वांच्या आधारावर मनुष्यजीवनाची उपपत्ति लावूं पाहणारे शास्त्रज्ञ व त्यांचेंच अनुकरण करून आत्म्याचें अनुभवगम्य अस्तित्व नाकारणारे रसेलसारखे तत्त्वज्ञ, हें विसरून जातात कीं सामान्य माणसाच्या– (व शास्त्रज्ञांच्या प्रयोगशाळेबाहेरच्या) अनुभवांनाहि कांही अर्थ असतो. जर हे अनुभव शास्त्रीय विचारांशी जुळले नाहींत तर ते भ्रामकच असले पाहिजेत असें म्हणणें फार धाडसाचें आहे. प्रबळ पुराव्याशिवाय शास्त्रज्ञानें किंवा तत्त्वज्ञानेंहि असलें धाडस करणें बरोबर नाहीं. पण मौज अशी आहे कीं, स्वतः रसेलनेंच एका ठिकाणीं अशा अर्थाचें एक स्पष्ट विधान केलेलें असून देखील, आत्मा व मन याच्या लोकमान्य कल्पनेवर त्यानेंच सगळयांत मोठा घाव घातला आहे. या विधानावरून कदाचित् कोणी असा गैरसमज करून घेईल कीं आत्मा व मन या विषयीच्या कल्पनेचा पाठपुरावा करणाऱ्यांना त्यांवरील अनेक आक्षेपांची माहितीच नसावी. पण तशी वस्तुस्थिति नाहीं. आत्म्या संबंधीचे सर्व आक्षेप बरोबर समजून घेऊन व त्या सगळ्यांचा पोकळपणा ओळखूनच आत्म्याच्या अस्तित्वावर आधारलेलें एक नवें तत्त्वज्ञान अस्तित्ववाद्यांनी जगापुढें मांडलें आहे. आत्म्यावरील अर्वाचीनांचे आक्षेप किती भ्रामक व गैरलागू आहेत. या गोष्टीचा येथें एकच पुरावा देणें पुरेसें होईल. सुप्रसिद्ध विचारक ह्यूम म्हणतो-(रसेलचा युक्तिवादहि जवळजवळ असाच आहे. रसेलनें अनेक ठिकाणीं तोच तो युक्तिवाद वेगवेगळ्या तऱ्हेनें केला असल्यामुळें वाचकांचा असा गैरसमज होतो कीं हे युक्तिवाद वेगळे असावेत) कीं 'मीं जेव्हां जेव्हां आत्म्याचा माझ्या मनांत शोध घेऊं लागतो तेव्हां तेव्हां मला क्षणोक्षणीं बदलणाऱ्या मनोवृत्तीशिवाय तेथें कांहीहि आढळून येत नाहीं; हें विधान करतांना ह्यूम ही गोष्ट नजरेआड करतो कीं आत्म्याचा शोध घेणारा 'मीं' शोधल्या जाणाऱ्या 'मीं' हून वेगळा असणें आवश्यक आहे; कारण एका क्षणिक मनोवृत्तीचें दुसऱ्या क्षणिक मनोवृत्तीच्या द्वारें निरीक्षण करणें शक्य नाहीं. पण हें साधें सत्य मुद्दाम डावलून अनेक आधुनिक अनात्मवादी विचारकांनी आत्मकल्पनेची तत्त्वज्ञानांतून पूर्णपणें उचलबांगडी केली आहे. आधुनिकांच्या या दुराग्रहाला न जुमानून अस्तित्ववाद्यांनी 'अस्तित्वरूप' आत्म्याची सुस्पष्ट कल्पना आपल्या तत्त्वज्ञानांत मांडण्याचा प्रयत्न केला आहे.

आत्मा म्हणजे अस्तित्व

अस्तित्ववाद्यांचें असें म्हणणें आहे की, 'अस्तित्वा'ची खरी अनुभूति कोणालाहि स्वतःच्या बाबतीतच येऊं शकते. इतर माणसांचें, इतर प्राण्यांचें किंवा भोवतालच्या जगांतील वस्तूंचें अस्तित्व हें आपल्या दृष्टीनें पूर्णपणें खरें असत नाहीं. आपल्या अस्तित्वाचा आपला अनुभव जितका उत्कट असतो तितका इतर कोणत्याहि वस्तूच्या अस्तित्वाचा





असूं शकत नाहीं. सामान्य परिस्थितींत आपल्या व इतर वस्तूंच्या अस्तित्वांतील हा मूलभूत फरक आपल्याला जाणवत नसला तरी त्याचें सत्यत्व सिद्ध करणें शक्य आहे. उदा० अशी कल्पना करूं कीं, एक माणूस कांही लिहीत बसला आहे व त्याच्या पुढ्यांत एक पुस्तक आहे. लिहिण्याच्या कागदांतून डोकें वर काढलें कीं त्या माणसाचें या पुस्तकाकडे लक्ष जातें. दोन चार वेळां अशातऱ्हेनें पुस्तकाकडे पाहिल्यावर जर त्या माणसाला एकाएकां तें पुस्तक त्याच्या पुढ्यांतून नाहींसे झालेलें दिसलें तर तो चकित होऊन जाईल. पण पुष्कळ विचार करकरून देखील जर त्याला या घटनेची उपपत्ति लावतां आली नाहीं तर त्याला आपल्या जागेपणाविषयीं, किंवा भोवतालच्या वस्तूंच्या खरेपणाविषयी देखील संशय वाटूं लागेल. जर अशा प्रकारच्या घटना वरचेवर त्या माणसाच्या बाबतींत घडूं लागल्या तर त्याचा बाह्य जगाच्या खरेपणाविषयीचा विश्वासच उडून जाईल. पण असें जरी कधी झालें तरी त्या माणसाचा स्वतःच्या अस्तित्वावरचा विश्वास मात्र नाहींसा होणार नाहीं.

पण अत्यंत प्रिय व्यक्ति किंवा वस्तूच्या वियोगानें या स्वतःविषयीच्या विश्वासाला देखील केव्हां केव्हां जबर धक्का पोंचतो. अशा वेळीं मन भकास होऊन जातें व सारें जग अर्थशून्य देखाव्यांसारखें वाटूं लागतें. ही परिस्थिति जास्त काळ टिकत नाहीं ही गोष्ट वेगळी. पण ज्या घटनेमुळें जगाकडे पाहण्याची आपली दृष्टीच बदलून जाते त्या घटनेचा आपल्या मनावर असा भयंकर परिणाम कां होतो या गोष्टीचा विचार केल्यास असें दिसून येतें कीं, आत्म्याचें अस्तित्व हें प्रत्येक माणसाच्या दृष्टीनें त्याचें मूलभूत असें अस्तित्व आहे. इतर वस्तूंचें अस्तित्व या अस्तित्वाच्या तुलनेंत गौण आहे. या मूलभूत अस्तित्वाला जेव्हां हादरा बसतो तेव्हांच मूलभूत व गौण या दोन प्रकारच्या अस्तित्वामधील फरक आपल्याला जाणवतो. म्हणून जर स्वतःच्या मृत्यूची स्पष्ट कल्पना मनांत आणण्याचा कोणी प्रयत्न केला तर त्याला असें कळून येईल कीं जगांत सर्वांत भयंकर जर कोणती गोष्ट असेल तर ती ही आत्ममृत्यूची कल्पनाच होय. या कल्पनेला अस्तित्ववादी (terror) भीति किंवा (Anxiety) काळजी असें पारिभाषिक अर्थानें नांव देतात.

यावर असा एक प्रश्न उद्भवतो कीं जर 'मृत्यु' ही फार भयंकर अशी गोष्ट आहे तर तिची भीति वाटण्याऐवजीं तिच्याविषयीं आपल्याला पुष्कळदा उपेक्षाच कां वाटते ? याचें उत्तर असें आहे कीं, ज्याप्रमाणें अस्तित्वरूप आत्म्याचा अनुभव आपल्याला क्वचितच येतो त्याचप्रमाणें नास्तिकरूप (खऱ्या अर्थानें) मृत्यूचा अनुभवहि क्वचितच येतो. दुसऱ्या माणसाचा मृत्यु हा आपल्या दृष्टीनें खरा मृत्यु नाहींच. कारण दुसऱ्याचें अस्तित्व आपल्या दृष्टीनें दुय्यम दर्जाचें असल्यामुळें दुसऱ्याचा मृत्यूहि आपल्याला खरा मृत्यु वाटूंच शकत नाहीं. तरीपण मृत्यूचा अस्तित्वाशी संबंध असल्यामुळें कोणाच्याहि मृत्यूची बातमी कानावर आली तरी तिचा मनावर क्षोभक परिणाम झाल्याशिवाय रहात नाहीं. पण मृत्यूची बातमी ऐकण्यापेक्षां मृत्यूची घटना प्रत्यक्ष पाहिल्यानें मनावर जो परिणाम होतो तो थोडाफार 'मृत्यूच्या' साक्षात्कारासारखाच असतो. कारण प्रत्यक्ष व्यक्तीचें अस्तित्व हें दुय्यम दर्जाचें असलें तर अप्रत्यक्ष वस्तूचें अस्तित्व हें त्याहूनहि खालच्या दर्जाचें असतें. व्याकरणानें वस्तुनिर्देशाचे जे उत्तम, मध्यम व प्रथम पुरुष असे तीन प्रकार सांगितले आहेत ते अस्तित्वाच्या त्रिविध अनुभवावरच आधारलेले आहेत असें यावरून दिसून येईल. माझ्या व माझ्या समोर असलेल्या दुसऱ्या माणसामधील निव्वळ वस्तुगत (व एका पातळीवरचा) भेद दाखवावयाचा असेल तर माझें व त्या माणसाचें नांव घेतलें तरी चालेल पण त्यावरून समोर असलेल्या व समोर नसलेल्या माणसांमधील अस्तित्वाच्या बाबतींतला फरक दिसून येणार नाहीं. म्हणून 'मीं' 'तू' व 'तो' अशीं वेगवेगळ्या पातळीचीं तीन प्रकारचीं अस्तित्वें व्यक्त करणारे शब्द वापरण्यांत येतात. 'मी'च्या खालोखाल 'तू'चें व 'तू'च्या खालोखाल 'तो'चें अस्तित्व असतें. 'मी'च्या अस्तित्वांतला वैयक्तिक अंश काढून घेतला कीं त्याचा 'तू'च्या अस्तित्वाशी मेळ बसवतां येतो. हा मेळ बसला कीं 'मी' ला 'आम्ही'चें स्वरूप प्राप्त होतें. पण कोणत्याहि परिस्थितींत 'मी' ला 'तू' चें

स्वरूप प्राप्त होऊं शकत नाहीं. सामान्य माणसाची नेहमीची मनोवृत्ती ही 'मी' पणाची नसून 'आम्ही' पणाची असते. या मनोवृत्तीच्या द्वारें मृत्यूच्या भीषणतेचा साक्षात्कार होणें शक्य नाहीं. पण त्यांतल्या त्यांत मृत्यूची बातमी ऐकल्यापेक्षां प्रत्यक्ष मृत्यूची घटना पाहिल्यानें जो क्षोभ होतो त्यामुळें 'आम्ही' पणांत विलीन झालेलें 'मी' पण खडबडून जागें होतें व त्याचा – म्हणजे खऱ्या अस्तित्वाचा– व्यक्तीला क्षणिक साक्षात्कार होतो व त्याबरोबरच मृत्यूच्या रूपानें समोर उभें ठाकलेलें जें नास्तित्व त्याचीहि त्याचवेळीं व्यक्तीला प्रचीति होते. ह्या 'अस्तित्व नास्तित्व' संघर्षाच्या किंवा अस्तित्वावरील नास्तित्वाच्या विजयाच्या प्रत्यक्ष अनुभवांतूनच 'भकासपणा' किंवा 'स्मशान वैराग्य' निर्माण होतें. पण हा भकासपणा टिकाऊ नसतो. कारण 'मी' पणा वरील 'आम्हीपणा' चें दडपण इतकें जबरदस्त असतें कीं थोड्या वेळापुरतें 'तू' चें किंवा 'तो'चें व्यक्तीनें स्वतःवर ओढवून घतलेलें मृत्यूचें दुःख 'आम्ही' पणांच्या जाणिवेबरोबरच पार नाहीसें होऊन जातें. सरळ शब्दांत सांगायचें म्हणजे मृत्यूची घटना पाहिल्यानें स्वतःचें वैयक्तिक अस्तित्वहि मृत माणसाच्या अस्तित्वाप्रमाणेंच नाहीसें होऊन जाण्याची जी क्षणिक भीति आपल्या मनात उत्पन्न होते ती भीति स्वतःचें वैयक्तिक अस्तित्व विसरून गेल्यानें किंवा वैयक्तिक अस्तित्व नाहींसें झालें तरी स्वतःचें सामाजिक अस्तित्व कायम राहीलच या विश्वासानें कमी होतें व कालान्तरानें या भीतीचा पूर्णपणें आपल्याला विसर पडतो, यावरून मृत्यूची भीति अजिबात नाहींशी करण्याचा एक उपाय दिसून येतो. तो हा कीं 'तू' व 'तो' च्या वेगळेपणामुळें (अस्तित्वाच्या बाबतींत) मृत्यूच्या साक्षात्काराचा 'मी' च्या अस्तित्वानुभूतीला जो हादरा बसतो तो 'मी' 'तू' व 'तो' या सगळ्यांचें 'आम्हीपणां' त विलीनीकरण केल्यानें फारसा जाणवणार नाहीं. म्हणजे सगळें जग आपलेंच आहे; समोरचा माणूस जसा आपला आहे, तसाच जो माणूस किंवा प्राणी आपण कधी पाहिलेला नाहीं तोहि आपलाच आहे अशी विश्वव्यापक आत्मीयतेची भावना मनांत वागविली व जोपासली तर तिच्यामुळें मृत्यूची भीति आपोआपच नाहींशीं किंवा कमी होईल.

या भावनेलाच उपनिषदांमधें 'मृत्यूचा मृत्यु' असें अनेक ठिकाणीं म्हटलें आहे.

मृत्यूला जिंकण्याचा हा उपायच आजवर सर्व साधु, संत, महात्मे व समाजशास्त्रज्ञ जगाला शिकवित आले आहेत. पण याहून वेगळाहि मृत्यूवर सरशी करण्याचा एक उपाय आहे. हा उपाय कांही श्रेष्ठ तत्त्वज्ञांनी जगापुढें मांडला आहे. या तत्त्वज्ञांचें असें म्हणणें आहे कीं मृत्यूकडे दुर्लक्ष केल्यानें किंवा आपलें अस्तित्व विसरून गेल्यानें कोणालाहि मृत्युवर खरा विजय मिळूं शकत नाहीं. 'मृत्यु' रूप नास्तित्व जर फार भयंकर आहे तर 'आत्म' रूप अस्तित्व हें त्याला पुरून उरण्यास समर्थ असें असलें पाहिजे. आत्म्याचें अस्तित्व जर खरोखरीच कणखर नसेल तर विचारप्रवण व्यक्तीची धडगत नाहीं. पण नुसत्या शरीरावर अधिष्ठित असं जें व्यक्तीचें 'मी' पण किंवा जीवात्म्याचें अस्तित्व (Empirical self) तें 'मृत्यू' ला धडक देण्यास अगदीच असमर्थ आहे. शरीर टिकवून ठेवण्याचे कितीहि कोणी प्रयत्न केले तरी मुळांतच शरीर नश्वर असल्यानें हे प्रयत्न शेवटीं अयशस्वीच ठरणार. पण सामान्य माणसाचें 'मी' पण हें शरीरांत (Body consciousness) इतकें गुरफटलेलें असतें कीं शरीरच जीवनाचें सर्वस्व आहे अशा भावनेनें तो शरीराची जोपासना शेवटपर्यंत करीत राहतो. पण एखाद्या असाध्य रोगानें पछाडला जाऊन आतां कोणताहि तरणोपाय नाहीं हें दिसून आल्यावर असहाय होऊन हा सामान्य माणूस मृत्युरूप 'नास्तित्वा' पुढें हात टेकतो. पण तत्वज्ञ मृत्युपुढें कोणत्याहि परिस्थितींत आत्मसमर्पण करण्यास तयार नसतो. मृत्यूच्या भीषणतेमुळें भांबावून जाऊन मृत्यूचा विचार करण्याचेंच टाळण्याऐवजी, तत्वज्ञ मृत्यूचा अगदीं अन्तर्मुख होऊन विचार करूं लागतो. या विचारांमुळें त्याची 'मी' पणाची जाणीव ही परिष्कृत होऊ लागते. व तिच्यांतून हळूहळू (Body Consciousness) देहात्मतेच्या भावनेचा निरास होऊं लागतो. हा विचार सतत चालू ठेवल्यानें शेवटीं तत्वज्ञांला 'मृत्युरूप' नास्तित्वावर पूर्ण विजय मिळवणाऱ्या आत्म्याच्या देहाविरहित व शुद्ध अस्तित्वमय अशा स्वरूपाचा साक्षात्कार होतो व त्याच्या सर्व भीति नाहीशा होतात. जोपर्यंत

अनुक्रमणिका

-अस्तित्व व मृत्यु यांच्यामध्यें शरीरभावना आहे तोपर्यंत भीतीचा पूर्ण निरास होऊंच शकत नाहीं. पण ही शरीरभावना इतकी जबर आहे कीं जीवनांतील उलटसुलट अनुभवांचे टक्के टोणपे खाऊनहि ती जास्त जास्त दृढच होत जाते. म्हणून आत्म्याच्या साक्षात्काराची वाट पहात न बसतां, तत्वज्ञ आत्मसाक्षात्कारविरोधी नास्तित्व-भावनेला मुद्दाम चेतवितो व मृत्यूच्या कल्पनेनें भिऊन न जातां मृत्यूला वश असलेलें जें शरीर त्याचें स्वरूप बरोबर ओळखून त्याच्या पलीकडील 'अस्तित्व' रूप आत्म्याला तो गवसणी घालतो. हा शुद्ध आत्मा पाहिल्याबरोबर सहजच त्याच्या तोंडून आत्मानुभूतीचे वर्णन करणारे वेदांतील शब्द असे बाहेर पडतात– 'अमृता अभूम अदश्मे ज्योतिरविदाम देवान् । किमस्मान् कृणवदरातिः किमु धूर्तिः अमृत मर्त्यस्य ?'

अनुक्रमणिका





प्रा. रा. ग. जाधव

समीक्षेंतील अवतरणें : कांहीं विचार

तुकारामाच्या अभंगांतील आत्मपरता ही सामान्यतः सर्वमान्य अशी गोष्ट आहे. आणि म्हणून तुकारामाच्या कवितेचा 'कविता' म्हणून विचार करणाऱ्या समालोचकांनी, तिच्यांतील आत्मपरतेवर भर दिला आहे, हेंहि योग्यच आहे. आत्मपरतेकडे प्रथमतःच लक्ष वेधण्यासाठीं म्हणून, पुष्कळदा तुकारामाच्याच अभंगांतील पुढील ओळी दिल्या जातात :

"तुका म्हणे होय मनासी संवाद । आपुलाचि वाद आपणांसीं ॥"

— डॉ. तुळपुळे यांनीहि आपल्या 'पांच संत-कवी', या ग्रंथांत 'तुकारामांचें कवित्व' या प्रकरणाच्या प्रारंभीं छोटासा परिच्छेद लिहून त्यानंतर वरील ओळींचें अवतरण दिलें आहे व त्यावर टिपण करतांना म्हटलें आहे ", या चिंतनपरतेची दाट छाया त्यांच्या अभंगवाणीवर असून हें काव्य म्हणजे त्यांच्या एकांतींच्या सुखोर्मींच आहेत."

'श्री तुकाराम चरित्र'कार पांगारकर हे देखील सदर ग्रंथांतील प्रस्तावनेंत म्हणतात. तथापि बहुतेक अभंग देवाच्या- त्यांच्या एकांतांत स्वयंस्फूर्तीने निघाले आहेत, किंवा ते आपले आपल्याशीं बोलण्यांत निघाले आहेत. "तुका म्हणे होय मनासीं संवाद । आपुलाचि वाद आपणासीं ॥" अशा प्रकारची त्यांच्या मनाची बैठक असल्यामुळें त्यांचे अभंग त्यांचे स्वगत सहजोद्गार आहेत."

तुकारामाचें आत्मपरतेचें विधान मर्यादित स्वरूपाचेंच

वरील समालोचकांनी ज्या हेतूने तुकारामाचें अवतरण दिलें आहे, त्या हेतूच्या संदर्भांत प्रस्तुत अवतरणाची प्रयोजकता तपासून पाहणें मला अगत्याचें वाटतें.

समालोचक जेव्हां एखादें अवतरण देतात, तेव्हां दोन कारणें संभवतात : (१) कवीच्या कवितेविषयीं कांहीं विधान करण्यासाठीं. (२) स्वतः केलेल्या अशा प्रकारच्या विधानाच्या समर्थनासाठीं.

पैकीं कवि जेव्हां स्वतःच्या कवितेविषयीं कांहीं सांगत असतो, तेव्हां त्याची भूमिका समालोचकाची नसते—कधीहि नसते— हें लक्षांत येईल. कवीचें कवितेविषयीचें विधान हें त्याच्या कवितेंतील इतर विषयासंबंधीं केलेल्या विधानाप्रमाणेंच एक मर्यादित व व्यक्तिगत सत्य असतें. स्वतःची कविताच आपल्या कवितेचा विषय करतांना कवि या काव्यविषयाची सामग्र्यानें जाणवणारी लक्षणीयता सांगत असतो, असेंहि म्हणतां येणार नाहीं. विशिष्ट मनोवस्थेंत विशिष्ट अर्थानें होणारी आपल्या काव्यविषयाची प्रतिक्रिया कवि नोंदून ठेवित असतो. आणि म्हणून समालोचकाची दृष्टि, साधनें, हेतु, सर्वंकषता, समावेशकता हे गुण अशा प्रतिक्रियारूप कवितेंत आढळत नाहीत.

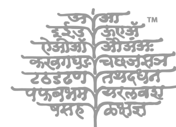
यावरून एक गोष्ट स्पष्ट व्हावी : कवीचें स्वतःच्या कवितेसंबंधींचें विधान व समालोचकाचें त्याच्या कवितेसंबंधीचें विधान यांत फरक असतो. समालोचकाचें विधान अधिक व्यापक, शास्त्रशुद्ध व अर्थपूर्ण असतें; तर कवीचें विधान मर्यादित, भावदर्शक व त्या कवितेपुरतेंच अर्थपूर्ण असतें.

म्हणूनच कवीच्या कवितेविषयी कांहीं विधान करण्यासाठीं जेव्हां समालोचक त्याचेंच एखादें अवतरण उद्धृत करतात, तेव्हां त्याची प्रयोजकता पाहण्यासाठीं दोन गोष्टींची आवश्यकता असते :

(१) तें अवतरण कवीने कवितेविषयीं केलेलें विधान असावें.

(२) त्या विधानाची लक्षणीयता मर्यादित आहे, हें समालोचकानें स्पष्ट केलें पाहिजे.

तुकारामाच्या वरील अवतरणासंबंधी या दोन कसोट्या वापरल्या तर काय दिसेल, हें पाहण्यासारखें आहे :





प्रथम एक गोष्ट स्पष्ट केली पाहिजे की, तुकारामाचें वरील अवतरण हें त्यानें स्वतःच्या कवितेविषयीं केलेलें विधान नव्हे. ज्या मूळच्या कवितेंत वरील ओळी आलेल्या आहेत, ती कविता अशी :

वृक्षवल्ली आम्हा सोयरीं वनचरें ।
पक्षी ही सुस्वरें आळविती ॥ ध्रु० ॥
येणें सुखे रुचे एकांताचा वास ।
नाहीं गुण दोष अंगा येत ॥ १ ॥
आकाश मंडप पृथिवी आसन ।
रमे तेथें मन क्रीडा करी ॥ २ ॥
कंथाकुमंडलु देह उपचारा ।
जाणवितो वारा अवसरू ॥ ३ ॥
हरिकथा भोजन परवडी विस्तार ।
करोनि प्रकार सेवूं रुची ॥ ४ ॥
तुका म्हणे होय मनासी संवाद ।
आपुलाचि वाद आपणांसि ॥ ५ ॥

वरील कविता ही कवितेविषयीं नाही, हें तिच्या आशयावरून स्पष्ट व्हावें. आत्मविकासाच्या एका विशिष्ट अवस्थेंत तुकारामाच्या वरील कवितेचा जन्म झाला आहे, आणि त्या अवस्थेचें नेमकें भावचित्र काढण्यासाठीं कवितेची अभिव्यक्ति खर्ची पडली आहे. तुकारामाच्या समग्र कवितेला कारक झालेली त्याच्या मनाची विशिष्ट प्रवृत्ति वरील कवितेंत दिसते, असें म्हणणें म्हणजे, एक तर तुकारामाच्या आत्मविकासाची गतिमानता न ओळखल्यासारखें आहे आणि दुसरें म्हणजे जी गोष्ट कवीलाच अभिप्रेत नाही, ती त्याच्या शिरीं बळेंच मारण्यासारखेंहि आहे.

पांगारकर व तुळपुळे यांच्या विधानांतील अव्याप्तिदोष

दुसऱ्या कसोटीप्रमाणें पाहिलें तर ती कसोटीच डॉ. तुळपुळे व पांगारकर यांनी लक्षांत घेतली नाही, असें दिसतें " तुका म्हणे होय मनासी संवाद । आपुलाचि वाद आपणासीं ॥ " या कवीच्या काव्यविषयक मानलेल्या (चुकीनें !) ओळींतील अर्थाची मर्यादाहि त्यांनी दाखविलेली नाही. उलट तुकारामाच्या कवितेला साकल्यानें त्या अवतरणांतील आशय व्यक्त करतो. अशीच भूमिका या दोन्ही समालोचकांची असावी, असा स्पष्ट भास होतो.

अवतरणाचा दुसरा एक हेतु समीक्षकाच्या मनांत असतो व तो सुरवातीलाच सांगितल्याप्रमाणें स्वतः समीक्षकानें केलेल्या काव्यविषयक विधानाच्या समर्थनस्वरूपाचा असतो. बहुधा याच हेतूनें वरील दोन्ही समीक्षकांनी तुकारामाच्या अवतरणाचा उपयोग केला असावा.

तुकारामाच्या अभंगांतील वादातीत अशा आत्मपरतेचें विश्लेषण करतांना त्या आत्मपरतेच्या बुडाशीं, तुकारामाची अंतर्मुखता व एकांतप्रियता असावी, असें मानून, या मानीवाच्या समर्थनासाठी एक अंतर्गत पुरावा म्हणून संबंधित अवतरण दिलें असावें, असें दिसतें. कारण अवतरणाच्या खाली लगेच डॉ. तुळपुळे " या चिंतनपरतेची दाट छाया " अशा शब्दारंभाचें टिपण देतात व पांगारकर हेहि, " अशा प्रकारची त्यांच्या मनाची बैठक असल्यामुळे " अशी तात्काल पुरवणी त्या ओळींना जोडतात.

तुकारामाच्या काव्याला प्रेरक झालेल्या त्यांच्या एकांतप्रिय व अंतर्मुख वृत्तीच्या स्पष्टीकरणासाठी, जे तुकारामाचेच काव्यचरण वरील समालोचकांनी दिलेले आहेत, ते समर्पक आहेत काय ? या संदर्भांत समर्पकतेच्या कसोट्या कोणत्या ? त्या दृष्टीने विचार करणें आवश्यक आहे.

अशा समर्पकतेची पहिली कसोटी ही की समीक्षकाचें विधान व त्याच्या समर्थनासाठी पुढे केलेला अंतर्गत पुरावा, यांत आशयदृष्ट्या एकता हवी. म्हणजे विधानांतील अर्थ व त्या अर्थाची व्यापकता [Scope] त्या अंतर्गत पुराव्यांतहि आढळले पाहिजेत.

त्या दृष्टीने पाहतां विधानांतील अर्थ व अवतरणांतील अर्थ जुळतामिळता आहे, हें स्पष्टच आहे. विधानांत व्यक्त केलेलीं तुकारामाच्या मानसवृत्तीचीं दुहेरी लक्षणें अवतरणांतहि अनुस्यूत आहेतच.

पण प्रश्न आहे, तो विधानांतील अर्थाची व्याप्ति व अवतरणांतील अर्थाची व्याप्ति या बाबतींतच आहे. तुकारामाच्या प्रवृत्तीविषयीं सामान्य [Universal] विधान मांडतांना, वरील समालोचकांनी त्याच्या जीवनांतील विशेष [Particular] व म्हणूनच तात्कालिक अशा प्रवृत्तीचा पुरावा पुढें केला आहे. म्हणूनच विधानांतील अर्थाची व्यापकता ही पुराव्यांतील अर्थाला

पेललेली नाही. तुकारामांच्या समग्र कवितेच्या मागे एकांतप्रिय व अंतर्मुख दृष्टि आहे, असें सांगतांना तुकारामाच्या एकाच–आणि केवळ एकाच–कवितेच्या मागे असलेल्या एकांतप्रिय व अंतर्मुख दृष्टीचा दाखला, वरील समालोचकांनी दिलेला आहे. “मनासीं संवाद करण्याची ‘व’ आपल्याविषयीं आपणाशींच वाद करण्याची” प्रवृत्ति ही तुकारामाच्या प्रत्यक्ष जीवनांत (व म्हणून कवितेंतहि !) असलेली अनाद्यनंत प्रवृत्ति नव्हे. ही त्याची कायमची मनःस्थिति नव्हे. आणि म्हणूनच समर्पकतेच्या दुसऱ्याहि कसोटीला वरील अवतरण उतरूं शकत नाहीं, असें मला वाटतें.

साधकावस्थेच्या पलीकडे गेलेला तुकाराम पहा

तुकारामाचें अवतरण मूळ ज्या कवितेंत आहे, ती कविता वर दिलेलीच आहे. त्या कवितेंतील भाववृत्ति ही– जरा स्पष्टपणें बोलावयाचें तर त्याच्या साधकावस्थेंतील भाववृत्ति आहे. तुकारामाच्या आत्मिक उन्नयनाचा अन्वय लावण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या श्री. ग. वि. तुळपुळे व म. गो. मोडक यांनीहि, वरील कविता ही तुकारामाच्या साधक दशेंतीलच आहे, म्हणून स्पष्टपणे सांगितलेच आहे. तुकाराम प्रत्यक्षांत साधक दशेंतून बाहेर पडला व त्यावेळीं त्याच्या वृत्तींतील पूर्वकालीन एकांतप्रियता व आत्मसंवादाची आवड या गोष्टी संपुष्टांतहि आल्या; यासाठी पुढील दोन कवितां पाहाव्यात.

(१) काय ते विरक्ति न कळेचि आम्हां ।
जाणों एका नामा विठोबाच्या ॥
नाचेन मी सुखें वैष्णवांचे मेळीं ।
दिंडी टाळ घोळीं आनंदे या ॥
शांति क्षमा दया हें मी काय जाणें ।
विठ्ठलकीर्तनें वांचूनियां ॥
कासया उदास होऊं देहावरी ।
अमृतसागरी बुडोनियां ॥
कासया एकांत सेवूं तया वना ।
आनंद या जनामाजी असे ॥
तुका म्हणे मज आहे भरवसा ।
विठ्ठल सरिसा चालतसे ॥

(२) इच्छावें तें जवळीं आलें ॥
काय बोलें कारण ॥
नामरूपीं पडिली गांठी ।
अवघ्या गोष्टी सरल्या ॥
मुकियाचे परि जीवीं ।
साखर जेवीं खादली ॥
तुका म्हणे काय बोलें
आतां भलें मौन्यचि ॥

वरील पैकीं पहिल्या कवितेंत तुकाराम एकांतप्रियतेला ‘परता’ झालेला दिसतो व दुसऱ्या कवितेंत तो ‘भलें मौन्यचि’ म्हणतांना [छे, छे, दिग्दर्शित करतांना] आढळतो.

या दोन कवितांच्या आधारें प्रतिकूल पुरावा पुढें करून मला किंवा कोणालाहि, ‘तुका म्हणे होय मनासी संवाद। आपुलाचि वाद आपणासीं ॥’ या अवतरणांतील अर्थव्याप्तीच्या मर्यादा दाखवून देतां येतील.

म्हणूनच समालोचकांच्या विधानांतील अर्थाची व्याप्ति ही अवतरणाच्या अर्थाला पेललेली नाही, असें मी वर म्हटलें आहे. यावरून अवतरणाची समर्पकता याठिकाणीं आढळत नाही, असें लक्षांत यावें.

अवतरण घेतांना संदर्भाची मर्यादा ध्यानांत ठेवणें

असें कां व्हावें, याचा विचार करणेहि उद्बोधक ठरेल; समालोचक जेव्हा पुराव्यासाठी वा स्पष्टीकरणासाठी किंवा दोन्हीसाठी म्हणून कवीच्याच कवितेंतील विशिष्ट अवतरण देतात. तेव्हा त्या अवतरणाचा संदर्भ सुटलेला असतो. पण वाचकाला मात्र या संदर्भाची राहून राहून स्मृति होत असते व त्याच्या समालोचनाच्या रसग्रहणांत (!) विकल्प येत राहतो. या विकल्पाचें निराकरण करण्यासाठी म्हणून, जेव्हां तो मुळचा संदर्भ पाहतो, तेव्हां अवतरणांतील अर्थाची व्याप्ति लक्षांत येऊन समालोचकांनी केलेली चूक त्याच्या लक्षांत येते. शास्त्रशुद्ध समीक्षेंत म्हणूनच अवतरणांचा – विशेषतः समीक्षाविषयीभूत झालेल्या कविलेखकाच्या रचनेंतीलच – फार काळजीपूर्वक वापर केला पाहिजे. या अवतरणांनी एक आभास असा निर्माण होतो की, समीक्षकाच्या विवेचनाला समीक्षाविषयीभूत लेखककवीचा पूर्णतः पाठिंबा आहे. हा पाठिंबा पुष्कळदां वरीलप्रमाणे

अर्धवट असतो व म्हणून अवतरणांचा असा उपयोग समीक्षेंत वर्जनीयच मानला पाहिजे.

पण पुष्कळदा एक मार्मिक प्रकारहि संभवतो. समीक्षाविषयीभूत लेखककवींचा म्हणून पुढे केलेला अवतरणस्वरूप पुरावा हा, खरें म्हणजे, त्या त्या लेखककवीचा नसतोच, म्हणजे असें की, त्या अवतरणांतलि आशय हा अवतरणलेखकाच्या निरपेक्षतेनें अर्थपूर्ण होऊं पाहतो. श्रेष्ठ लेखककवींच्या लेखनांत ज्याप्रमाणे स्थलकालनिरपेक्ष अशीं तत्त्वें आढळतात, मनोवृत्ति दिसतात, दृष्टिकोन सांपडतात, त्याप्रमाणेंच त्यांच्यां लेखनांत लेखकनिरपेक्ष अशींहि तत्त्वें, मनोवृत्ति व दृष्टिकोन आढळतात. अशा प्रकारचें लेखन अवतरणक्षम असतें, तें त्यांतील या गुणांमुळेच ! पण अशा अवतरणक्षम वचनांचा उपयोग करतांना, समालोचकाला त्यांच्या जातीची स्पष्ट कल्पना असणें आवश्यक असतें. एवढेंच नव्हे तर, तशी स्पष्ट कल्पना त्याने त्याच्या वाचकांपुढेहि मांडणें आवश्यक ठरतें.

असें स्पष्टीकरण जेव्हा समालोचक करीत नाही, तेव्हा मात्र वाचकाची दिशाभूल होण्याचा दाट संभव असतो व एखाद्या वाचकाला त्यांतील सदोषता जाणवते.

कदाचित् डॉ. तुळपुळे व पांगारकर यांनाहि तुकारामाच्या संबंधित अवतरणांतील तुकारामनिरपेक्ष आशय अभिप्रेत असेल. असें असेल, तरीहि, माझा हा लेखाचा प्रपंच आवश्यक ठरतोच. कारण या दोन्हीहि श्रेष्ठ समालोचकांनी मला आवश्यक वाटलेलें स्पष्टीकरण कोठेंच दिलेलें नाही.

❁ मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारें महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणें, हें या मासिकाचें ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

❁ या मासिकांत येणाऱ्या लेखांत कोणत्याहि विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतु नाहीं.

❁ मासिकांत प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणांत सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

पुस्तक-परामर्श –

Studies in Indian Cultural History : Vol. II. (P. K. Gode Studies : Vol. V) by P. K. Gode M. A. D. Litt (Paris),

(Published by Prof. P. K. Gode Collected Works Publication Committee) 1960. pp. i-iii + 293 Price Rs. 25.

डॉ. प. कृ. गोडे हे गेलीं सुमारें ४२ वर्षे पुण्यांच्या भांडारकर प्राच्यविद्या संशोधन मन्दिर या संस्थेंत क्युरेटर म्हणून काम करीत आहेत. आपलें संस्थेचें नित्याचें काम सांभाळून त्यांनीं आतांपर्यंत गेल्या ४० वर्षांत सुमारें पांचशें संशोधनपर लेख निरनिराळ्या भारतीय व पाश्चात्य संशोधनविषयक नियतकालिकांतून प्रसिद्ध केले आहेत. हे त्यांचे लेख संस्कृत वाङ्मयाचा इतिहास व भारतीय सांस्कृतिक इतिहास या क्षेत्रांतील विविध विषयांवर असून त्यांना पौरस्त्य व पाश्चात्य प्राच्यविद्यासंशोधकांकडून उच्च प्रतीची मान्यता मिळाली आहे. संस्कृत वाङ्मय व भारतीय संस्कृति यांच्या इतिहासाचा अभ्यास करूं इच्छिणारांच्या दृष्टीनें तर या त्यांच्या लेखसंपदेला मौलिक संदर्भग्रंथाइतकें मोल व योग्यता प्राप्त झाली आहे. कालदृष्ट्या व स्थलदृष्ट्या भिन्न भिन्न नियतकालिकांतून विखुरलेलें त्यांचें हें लेख-धन त्यांच्या मौलिक संदर्भयोग्यतेमुळें एकत्र ग्रंथरूपानें संगृहीत होणें आवश्यक होतें. ही निकडीची गरज डॉ गोडे यांच्या लेखसंपदेचें मोल समजणाऱ्या गुणग्राहक व्यक्तींच्या व संस्थांच्या उत्स्फूर्त सक्रियसाहाय्यामुळें बऱ्याच अंशीं भरून निघाली आहे. त्यांच्या संस्कृतवाङ्मयेतिहासावरच्या लेखांचे तीन संग्रहखंड (Volumes) प्रसिद्ध झाले आहेत. भारतीय सांस्कृतिक इतिहासावरील त्यांच्या लेखांचे तीन संग्रहखंड तयार असून, त्यांपैकीं संग्रहखंड दुसरा म्हणजे प्रस्तुतचा ग्रंथ होय. पहिला व तिसरा प्रकाशनाच्या मार्गावर आहेत.

भारतीय सांस्कृतिक इतिहासाचें संशोधन करीत असतांना डॉ. गोडे यांनीं स्वीकारलेलें उद्दिष्ट व पद्धति व तदनुसार त्यांनीं केलेली त्या इतिहासाची मांडणी हीं आपल्या भारतीय प्राच्यविद्यासंशोधनाच्या क्षेत्रांत तरी अपूर्व व अद्वितीय अशीं आहेत. संस्कृतीचा व सांस्कृतिक इतिहासाचा अभ्यास करतांना संस्कृतीमधील धर्म, अध्यात्म, नीतिकल्पना, तत्त्वज्ञान, वाङ्मय, ललित कला इत्यादि गोष्टींनाच प्रामुख्यानें विचार करण्याकडे कल व भर संस्कृतिविषयक लेखकसंशोधकांत सामान्यतः दिसून येतो. संस्कृतिवृक्षाला आलेला हा सुंदर बहर व फळें म्हणून या गोष्टींना महत्त्व आहे हें निःसंशय. परंतु ज्यांपासून या संस्कृतिवृक्षाला पोषक द्रव्यें मिळतात त्या भौतिक गोष्टीहि संस्कृतीच्या दृष्टीनें तितक्याच महत्त्वाच्या होत व त्यांचाहि संस्कृतीमध्यें व्यापक अर्थीं समावेश व्हावयास पाहिजे. मानवी व्यक्ती व समाज बाह्य निसर्गाला तोंड देऊन कार्यक्षम रीतीनें टिकाव धरून जगत असतांना त्यांनीं आध्यात्मिकाबरोबरच जें कांहीं भौतिक निर्माण केलें असेल तें देखील संस्कृतीचा महत्त्वाचा भाग समजला पाहिजे. उदाहरणार्थ, मानवसमाजानें आपल्या रक्षणार्थ निर्मिलेलीं शस्त्रास्त्रें, पोषणार्थ निर्मिलेले खाद्यपदार्थ, निवासाकरितां बनविलेल्या गृहवास्तू ज्यांतून त्याचा जीवनानंद प्रकट होतो अशीं निर्मिलेलीं भूषणप्रसाधनें व उत्सव व इन्द्रियांना संतोष देणाऱ्या वस्तू – या सर्व गोष्टींनीं माणसाचें जीवन समृद्ध व उन्नत होत असतांना त्याची संस्कृति विकसित होत असते. – डॉ. गोडे यांनीं सांस्कृतिक क्षेत्रांतील अशा भौतिक गोष्टींच्या संशोधनावर भर दिला असून, त्यांपैकीं कांहींचा सूत्रबद्ध इतिहास भक्कम पुराव्यांच्या आधारें ठसठशीत रीतीनें मांडून दाखविला आहे, हें त्यांच्या संशोधनाचें असाधारण वैशिष्ट्य होय.

डॉ. गोडे यांच्या प्रस्तुत ग्रंथांतील विषयांच्या नुसत्या नांवांवरून जरी नजर टाकिली तरी त्यांच्या संशोधनाच्या असामान्य वैशिष्ट्याची साक्ष पटेल. गोफण; बैलगाडी; रथ; अश्वारूढ धनुर्योद्धे; घोडेस्वाराच्या पायाखालची रिकीब; बंदूक, बंदुकीची दारू व गोळया; फटाके, चंद्रज्योती, चुचुंद्रया, भुईनळे इत्यादि दिवाळींतील दारूकाम; दिवाळीचा सण; बायका नाकांत घालतात ती नथ; शिवाजी महाराजांची भवानी तलवार; मराठ्यांचा भगवा झेंडा या विविध वस्तूंच्या, इतिहासाचें-उपलब्ध पुराव्यांच्या आधारें शेंकडों वर्षांच्या इतिहासाचें सुस्पष्ट दर्शन प्रस्तुत ग्रंथांतून दिसून येतें

भारतीय सांस्कृतिक इतिहासाकरितां विशेषतः भौतिक विषयांची निवड करण्यांत जसें डॉ. गोडे यांचें अभिनव वैशिष्ट्य दिसून येतें तसेंच असाधारण वैशिष्ट्य त्या त्या वस्तूंचा इतिहास मांडून दाखविण्याच्या कामीं त्यांनीं जी संशोधनपद्धति अंगीकारिली आहे तींत दिसून येतें. त्यांनीं बसविलेल्या एतद्विषयक शास्त्रशुद्ध तंत्राचीं वैशिष्ट्यें संक्षिप्तपणें अशीं सांगतां येतील.

जो वस्तु त्यांनीं इतिहासप्रतिपादनाकरितां निवडली असेल तिचें भारताबाहेरील जगाच्या सांस्कृतिक इतिहासांत स्थान काय, यांचा शक्य तों अभ्यास करून तोंवर जगांत कोणी काय संशोधन केलें आहे याचा कालक्रमानुसार आढावा घेऊन त्या वस्तूच्या जागतिक इतिहासाची चौकट साधारणपणें निश्चित करतात. नंतर त्या वस्तूंविषयींचे भारतांतील सर्व प्रकारचे उल्लेख ललित व शास्त्रीय वाङ्मयांतील, प्रवासवृत्तांतील, शिलालेखांतील असे जे जे उपलब्ध होतील ते सर्व उल्लेख एकत्र करून त्यांची ऐतिहासिक सारणींत ते रचना करतात व जागतिक इतिहासाच्या संदर्भांत या भारतीय इतिहासाचें स्थान व संबंध निश्चित करतात. ह्या वस्तूविषयींच्या भारतीय उल्लेखांचा स्वीकार करण्यापूर्वी याची स्थल–कालदृष्ट्या व अर्थदृष्ट्या कसून छाननी करतात, त्याविषयीं पूर्वी झालेल्या संशोधनाचीही तपासणी करतात. उल्लेख जर निरनिराळ्या भाषांतील असतील तर त्या उल्लेखांच्या अर्थाची छाननी करतांना त्या त्या भाषांच्या तज्ज्ञ संशोधकांना विचारून तो अर्थ तपासून घेतात. अशा अत्यंत कसोशीनें व बारकाव्यानें केलेल्या चाळणींतून जो पुरावा - स्थल-काल-अर्थदृष्ट्या–निःसंदिग्ध हातीं लागेल त्यावरून ते इतिहासाची उभारणी करतात. अशा संशोधनतंत्रानें त्यांनीं जगाच्या इतिहासाच्या चौकटींत रेखाटलेलें त्या त्या वस्तूचें भारतांतील ऐतिहासिक चरित्रचित्र किती रेखींव, ठसठशीत व बोलकें होतें याची कल्पना त्यांचे लेख प्रत्यक्ष वाचणारांनाच येऊं शकेल. प्राचीन भारतीय इतिहासांतील विशेषतः भौतिक सांस्कृतिक इतिहासांतील दुवे किती दुर्मिळ आहेत, जे आहेत ते किती दूर दूर ठिकाणीं विखुरलेले, गूढ ठिकाणीं इतर माहितीच्या आवरणांत पडून आहेत, त्यांचा शोध घेऊन ते पारखून घेणें किती कालावधीचें व जिकीरीचें आहे, त्यांची कालक्रमानुसार मांडणीं करून त्यांच्या सांस्कृतिक इतिहासाची सुसंगत सारणी मांडून दाखविणें किती अवघड आहे याची यथार्थ कल्पना इतिहासवेत्त्यांना आहे. म्हणूनच डॉ. गोडे यांनीं वर्षानुवर्षे अविश्रांत व्यासंग करून केलेल्या या ऐतिहासिक कामगिरीचें मोल आपल्या भारतीय संशोधनाच्या क्षेत्रांत अद्वितीय व अपूर्व होय.

डॉ. गोडे यांच्या संशोधनांतील वर निर्दिष्ट केलेल्या वैशिष्ट्यांचीं उदाहरणें म्हणून प्रस्तुत ग्रंथांतील कांहीं ठळक गोष्टींचा निर्देश करणें उचित होईल.

एखाद्या वस्तूचा भारतांतील इतिहास निश्चित करतांना, त्या वस्तूच्या जागतिक इतिहासाच्या संदर्भांत त्या इतिहासाचा विचार करणें हें जें एक डॉ. गोडे यांच्या संशोधनपद्धतीचें वैशिष्ट्य सांगितलें त्याचें उत्तम उदाहरण त्यांच्या या प्रस्तुत ग्रंथांतील 'बंदुकी व तोफा' आणि 'दारूकाम' व 'नथ' याविषयींच्या लेखांत सांपडेल, जागतिक बंदुकीची दारू गोळ्या, तोफा आणि आतषबाजींत उडवायची दारू यांचे उल्लेख कोणते सांपडतात याचा संक्षेपानें निर्देश करून हिंदुस्थानांत त्यांचे उल्लेख १४०० इ. स. पूर्वी सांपडत नाहींत, म्हणून इ. स. १४०० नंतर ह्या गोष्टींचा हिंदुस्थानांत वापर व पैदास चालू झाली असावी असा त्यांनीं निष्कर्ष काढला आहे. या संदर्भांत त्यांनीं एका यापेक्षांहि जुन्या उल्लेखाची शहानिशा करून त्याची कशी वासलात लावली हें बघण्यासारखें आहे. फारशी कवि सादी (इ. स. ११७५-१२९२) 'गुलिस्तान' नांवाच्या काव्याच्या फ्रॅन्सिस ग्लॅडविन यानें केलेल्या इंग्रजी भाषांतरांत पुढील आशयाच्या ओळी आल्या आहेत : 'एक हिंदी मनुष्य दारू कशी उडवावी हें शिकवीत होता." दारूकामाबद्दलचा हा उल्लेख जर खरा अस्सल असेल तर हिंदुस्थानांत दारूकाम १२–१३ व्या शतकांत चालू होतें असा त्याचा अर्थ होतो. पण डॉ. गोडे यांना हें मूळ विधान पारखून घ्यावेसें वाटलें त्यांनीं मूळ फारशी ओळीचा अर्थ फारशीचे तज्ज्ञ प्रो. ए. के. शेख यांना विचारला. शेख यांचें आलेलें उत्तर डॉ. गोडे यांनीं आपल्या लेखांत छापलें आहे. शेख यांचा निष्कर्ष असा कीं, मूळ इंग्रजी भाषांतर चुकीचें असून त्या मूळ ओळीचा खरा अर्थ असा आहे : "एक हिंदु मनुष्य नफ्त नांवाचें



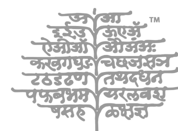


ज्वालग्राही तेलासारखें पेट घेणारें द्रव द्रव्य पातळ कांचेच्या भांड्यांतून कसें फेंकायचें तें शिकत होता.''— या तज्ज्ञाच्या निर्णयामुळें इंग्रजी भाषांतरांतील दारूकामाचा उल्लेख चुकीचा व अत एव अग्राह्य ठरला व दारूकामाचा भारतांतील जुना उल्लेख अशा रीतीनें उडाला! दुसऱ्या कोणी सामान्य संशोधकानें इंग्रजी भाषांतरांतील उल्लेखावर भागवून त्यावर आपला डोलारा उभारला असता! पण डॉ. गोडे यांचा कटाक्ष असा कीं प्रत्येक उल्लेख शक्यतों तावून सुलाखून घ्यायचा. त्यामुळेंच त्यांचें संशोधन शास्त्रशुद्धतेच्या कसोटीला उतरलें आहे.

'नासाभूषण' किंवा 'नथ' या विषयींच्या इतिहास संशोधनाबाबतहि डॉ. गोडे यांचा दिसून येणारा बारकावा आणि चिकित्सक वृत्ति अशींच उल्लेखनीय आहेत, 'नथ' हा अलंकार मृळ सेमेटिक समाजांत प्रचलित होता व तो हिंदुस्थानांत मुसलमानांच्या संपर्कानंतर म्हणजे सुमारें १००० इ. स. नंतर आला असा त्यांनीं या अलंकाराच्या जागतिक व भारतीय इतिहासाचा अभ्यास करून निष्कर्ष मांडला आहे. त्यांच्या मतें नासाभूषणाला भारतांतील कालदृष्ट्या सर्वांत जुना उल्लेख बिल्हणाच्या 'विक्रमांकदेवचरितां'तील (८.७९ 'नासावंशविनिमुक्तमुक्ताफल' असा) म्हणजे इ. स. ११ व्या शतकांतील होय. डॉ. गोडे यांच्या पूर्वी श्री. एन्. एन्. दासगुप्त या एका गृहस्थांनीं नासाभूषणाच्या इतिहासाबाबत असा सिद्धान्त मांडला होता कीं नासाभूषण हें हिंदुस्थानांत मुसलमानांच्या संपर्कापूर्वीहि म्हणजे हिंदु युगांतहि प्रचलित होतें व त्याला आधार म्हणून त्यांनीं ९ व्या शतकांतील बिल्वमंगल किंवा लीलाशुक नांवाच्या ग्रंथकाराच्या 'कृष्णकर्णामृत चरित्रा'मधील एक उल्लेख 'नासाग्रे नवमौक्तिकं' हा दिला होता. डॉ. गोडे यांनीं या उल्लेखाच्या प्रामाण्याविषयीं छडा लावण्याचें ठरविलें. डॉ. सुशीलकुमार डे यांनीं 'कृष्णकर्णामृतचरित्रा'ची एक चिकित्सापूर्वक संशोधित आवृत्ति प्रसिद्ध केली आहे त्या आवृत्तींतील मूळ प्रमाण धरलेल्या संहिते-(Constituted text) मध्यें नासामौक्तिकाचा हा श्लोक गाळला आहे. तो श्लोक त्या ग्रंथाला मागाहून जोडलेल्या प्रक्षिप्त भागांत आलेला आहे असें डॉ. डे यांच्यासारख्या सुप्रसिद्ध संशोधकानेहि मान्य केलें आहे असें दाखवून डॉ. गोडे यांनीं श्री. एन्. एन्. दास यांच्या तथाकथित जुन्या उल्लेखाचें प्रामाण्य साधार उडवून लाविलें व आपला जो मूळ सिद्धान्त कीं नासाभूषण हें मुसलमानसंपर्कानंतर म्हणजे इ. स. १००० नंतर हिंदुस्थानांत प्रविष्ट झालें असावें, त्याला त्यामुळें बाध येत नाहीं हें सिद्ध केलें.

नासाभूषणाच्या आपल्या इतिहासविषयक निष्कर्षाचा उपयोग आद्य शंकराचार्यांच्या नांवावर जीं स्तोत्रें वा काव्यें खपविलीं जातात, त्यांच्यापैकीं कांहींचें कर्तृत्व त्यांच्याकडे जाऊं शकत नाहीं हें सिद्ध करण्याकडे डॉ. गोडे यांनीं केला आहे. आद्य शंकराचार्यांच्या नांवावर 'सौन्दर्यलहरी', 'त्रिपुरसुन्दरीमानसपूजास्तोत्र' इत्यादि सहा स्तोत्रकाव्यांमधून त्यांतील आराध्य देवीच्या नासाभूषणासंबंधीं उल्लेख आले आहेत. आद्य शंकराचार्यांचा काळ साधारणपणें इ. स. चें ८ वें शतक समजला जातो. जर हीं स्तोत्रें खरोखरींच शंकराचार्यांचीं असतील तर नासाभूषणाच्या प्रचाराचा काल इ. स. १००० च्या आधीं येतो. परंतु शंकराचार्यांच्या उपरिनिर्दिष्ट स्तोत्रांच्या कर्तृत्वाबद्दल परंपरागत समजुतीशिवाय दुसरा कोणताहि सबळ पुरावा उपलब्ध नाहीं. उलट, नासाभूषणाचा हिंदुस्थानांतील प्रचारकाल इ. स. १००० च्या आधीं जाऊं शकत नाहीं हें इतर प्रबळ प्रमाणांच्या आधारें सिद्ध होत असल्यामुळें, नासाभूषणाचा उल्लेख असलेलीं स्तोत्रें वा श्लोक हे आद्य शंकराचार्यांचे नसावेत, त्यांच्या नांवावर मागाहून खपविलेले असावेत असा सयुक्तिक निष्कर्ष डॉ. गोडे यांनीं प्रतिपादिला आहे.

प्रस्तुत ग्रंथांत 'भवानी तलवार' आणि 'भगवा झेंडा' यांविषयींच्या सर्वांत जुन्या अशा उल्लेखांचें संशोधन करून मराठ्यांच्या इतिहाससाधनांत एक अत्यंत मौलिक व भरदार भर टाकली आहे. शिवाजी महाराजांच्या मृत्यूनंतर पांचच वर्षांनीं म्हणजे १६८५ सालीं हरिकवि या कवीनें रचलेल्या 'शंभुराजचरित' या काव्यांत 'वीरश्रीशोभमानः करतलविलसच्चन्द्रहासो भवान्याः' असा भवानी तलवारीचा उल्लेख मूळ शिवाजीमहाराजांच्या तळपत्या भवानी तलवारीपर्यंत कसा जाऊन भिडतो हें त्यांनीं निर्विवाद सिद्ध केलें आहे. त्याचप्रमाणें त्याच काव्यांत संभाजीराजांना शिवाजीमहाराजांपासून प्राप्त झालेल्या 'पारिजातध्वजा'चा उल्लेख आला आहे. पारिजाताच्या देंठा-





सारख्या लालभगव्या रंगाच्या, शिवाजीमहाराजांपासून चालत आलेल्या भगव्या झेंड्याला पारिजातध्वज हें अभिधान कसें समर्पकपणें व मार्मिकपणें लागू पडतें हें त्यांनीं साधार दाखविलें आहे. हा पारिजातध्वज किंवा भगवा झेंडा बनवायला कापड व रंग किती लागत असे याविषयींचे त्यांनीं संभाजीराजांचे चिरंजीव जे शाहू छत्रपती यांच्या वेळचे (१७३९ इ. स.) आंकडे दिले आहेत : '५ शेर गेरू, १ शेर तेल व खादीचें कापड अशा साहित्याला २ रु.-५ आ. खर्च २२ मे १७३९रोजी झाला '-हा ब्यारकावा बघून वाचकाला कौतुक व मौज वाटल्याशिवाय रहाणार नाहीं.

डॉ. गोडे यांच्या त्या त्या वस्तूंच्या उल्लेखांचा ऐतिहासिक छडा सामग्र्यानें लावण्याच्या संशोधनात्मक पद्धतीच्या प्रकाशांत इतरहि शास्त्रांच्या व धर्मविचारांच्या इतिहासाचे भाग उजळून निघतात. उदाहरणार्थ, प्रस्तुत ग्रंथांत 'गोफण' या 'अस्त्रा' चा इतिहास वाचतांना, वैद्यकशास्त्रांतहि 'गोफणाबंधा'चा म्हणजे गोफणीसारख्या बनविलेल्या बँडेजचा माणसाची दुखावलेली हनुवटी, ओठ, खांदे यावरून बांधण्याकरितां करीत असत हें पाहून मौज वाटते. तसेंच, त्यांनीं प्रतिपादिलेल्या दीपावलीच्या इतिहासांत शैव व वैष्णव या धर्मपंथांच्या इतिहासाचेंहि दर्शन घडून येतें. आरंभीं दीपावलीचें नांव 'यक्षरात्रि' असें होतें व 'शंकर-पार्वतीद्यूतक्रीडे'च्या कथा त्यांत प्रामुख्यानें प्रचलित असत. त्यामुळें शैव पंथाचा पगडा या सणावर आरंभी स्पष्ट दिसतो. पुढें पुढें 'बलि', 'महालक्ष्मी', 'नरकासुर' या कृष्णसंबद्ध कथांचें प्राबल्य या सणांत होऊन, वैष्णव पंथांचें वर्चस्व वाढलेलें आढळून येतें.

डॉ. गोडे यांच्या संशोधन पद्धतीमुळें त्या त्या विषयभूत वस्तूचा ऐतिहासिक चलचित्रपट जसा आपल्या डोळ्यापुढून जात असतो. तसाच त्यांच्या 'नामूलं लिख्यते किंचित्' या न्यायानुसार, मुळांतील भरपूर आधार देण्याच्या पद्धतीमुळें, त्या त्या मूळ वाङ्मयाचेंहि चलचित्रपटाप्रमाणें सौन्दर्यदर्शन घडून मनाला आल्हाद होत असतो. 'नथींवरील त्यांच्या निबंधांत ११ व्या शतकापासून अलीकडील १९ व्या शतकापर्यंत नासाभूषणाचें सुंदर वर्णन करणारे जे त्यांनीं मूळ विविध उतारे दिले आहेत ते, किंवा दिवाळीच्या इतिहासांत इ. स. पहिल्या शतकापासून तों अलीकडील काळापर्यंत दिवाळीचें वर्णन करणारे उतारे जे त्यांनीं उद्धृत केले आहेत ते पाहिले तर आपण इतिहासावगाहनाबरोबरच निरनिराळ्या कालखंडांतील विविध सुंदर वाङ्मयाचा आस्वाद घेत आहोंत याचा प्रत्यय आल्याशिवाय रहात नाहीं.

डॉ. गोडे यांच्या संशोधनात्मक निबंधवाङ्मयाला आधुनिक सांस्कृतिक शिक्षणाच्या दृष्टीनें अत्यंत महत्त्वाचें मोल व वैशिष्ट्य आहे. त्यांनीं उलगडून दाखविलेल्या सांस्कृतिक इतिहासाचें अवगाहन करतांना, भारतीय संस्कृतीचें स्वरूप कसें समावेशक, संग्राहक होतें, जें जें आवडेल व सुंदर वाटेल त्याचा प्राचीन भारतीय कसा स्वीकार करीत असत, जीवन कसें आनन्दमय मानीत असत, हें दिसून येतें. भारतीय स्त्रियांच्या नासिकेचें भूषण म्हणून मिरवणारी सोज्ज्वळ, बाळबोध वळणाची, मांगल्यदर्शक म्हणून गणली गेलेली नथ, तिचें मूळ आर्य, वैदिक किंवा हिंदु समाजांत नसून, ती सेमेटिक समाजांतून इकडे आली, संक्रान्त झाली ही गोष्ट वरील विधानाची साक्ष पटवील. याहिपलीकडे व्यापक दृष्ट्या, डॉ. गोडे यांच्या सारख्यांच्या वस्तुनिष्ठ ऐतिहासिक संशोधनाचा मनावर संस्कार होत असतो तो म्हणजे मानवा-मानवांमधील मूळ एकतेचा. मानवाचा स्वाभाविक निकोपपणा परस्परांच्या सहवासांत जीवनानन्द अनुभविण्यांत आहे. निरनिराळ्या भूभागांत रहाणारे, भिन्न भिन्न संवयी जडलेले, भिन्नभिन्न आहार-विहार करणारे, भिन्नभिन्न प्रसाधन-भूषणें वापरणारे मानवसमाज जेव्हां परस्परांच्या संपर्कांत येतात, तेव्हां त्यांना आवडलेल्या वस्तूंचे, आहारविहारांचे, प्रसाधनभूषणांचें परस्परांत आदानप्रदान व देवघेव स्वाभाविकपणेंच होत असते. मानवाच्या होशी आनंदी स्वभावापुढें, संकुचित सांप्रदायिक विधिनिषेध मार्गे वा लटके पडतात व निकोप जीवनानन्दाच्या पातळीवरून सांस्कृतिक परस्पर विनिमय होत असतो. अशा खुल्या निकोप अनुभवांतच मानवाच्या मूळ ऐक्याचा प्रत्यय येत असतो.

डॉ. गोडे यांच्या आतांपर्यंत प्रसिद्ध झालेल्या इतर चार ग्रंथखंडाप्रमाणेंच प्रस्तुत ग्रंथाच्याहि शेवटीं अनुक्रमें डॉ. अ. द. पुसाळकर व प्रा. ना. अ. गोरे यांनीं तयार केलेल्या नाम-ग्रंथसूची व विषयसूचि - अशा दोन सूची जोडल्या आहेत. त्यामुळें या संदर्भग्रंथाच्या उपयुक्ततेंत अत्यंत मोलाची भर पडली आहे.

– वि. म. बेडेकर

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

(१) धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३		किंमत
	साधी बांधणी	५२–०–०
	कापडी बांधणी	६४–०–०
(२) धर्मकोश – उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४		
	साधी बांधणी	११०–०–०
	कापडी बांधणी	१२६–०–०
(३) धर्मकोश– संस्कारकाण्ड भाग १ ला		४५–०–०
(४) मीमांसादर्शन		३०–०–०
(५) मीमांसाकोश ... भाग १ ते ५		१६५–०–०
(६) कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश		६–०–०
(७) हिंदुधर्माची समीक्षा (लक्ष्मणशास्त्री जोशी) ...		५–०–०
(८) वैदिक संस्कृतीचा विकास		६–०–०
(९) नवमानवतावाद		२–८–०
(१०) मानवाचा आदर्श		३–०–०
(११) चार्वाक– इतिहास आणि तत्त्वज्ञान		
	(प्रा. सदाशिव आठवले) ...	३–०–०
(१२) गीता-प्रवेश (डॉ. गो. त्रि. देवस्थळी) ...		२–८–०
(१३) छत्रपति संभाजी महाराज (श्री. वा. सी. बेंद्रे)		१६–०–०

शेतातून जास्त पीक काढणे

कानपूर जिल्ह्यातील मांचा गावच्या रणधीरसिंगाने उत्तर प्रदेशा-तील जास्त पीक काढण्याची स्पर्धा ओळीने दुसऱ्यांदा जिंकली १९५८-५९ मध्ये आपल्या शेतातून त्याने दर एकरी ४९ मणांपेक्षा गव्हाचे जास्त पीक काढले !

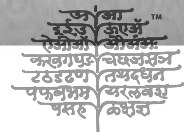
आपल्या शेतातून रणधीरसिंग जास्त पीक काढू शकतो याचे कारण म्हणजे तो आपल्या शेतीसाठी सुधारलेल्या पद्धतींचा अवलंब नियमितपणे करतो हे होय. उदाः—जमीनीची भरपूर मशागत, वनस्पति व रासायनिक खतांचा वापर, आवश्यक तितक्या पाटपाण्याची व्यवस्था आणि उत्तम प्रतीच्या बियाण्याची पेरणी.

रणधीरसिंगासारखे प्रागतिक प्रवृतीचे शेतकरी जास्त अन्नधान्य पिकवून नवभारताच्या उभारणीला हातभार लावतात.

योजना म्हणजे
विपुलता व सुरक्षितता

तिच्यासाठी कार्य करा-तिच्यासाठी बचत करा

DA 60/539





अनुक्रमणिका



अनुक्रमणिका



